20e ANNÉE (2e SÉRIE). N° 20 19 MAI 1898
(CE NUMÉRO A UN SUPPLÉMENT DE 16 PAGES)

L'AMI DU CLERGÉ

REVUE DE TOUTES LES QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES

DOGME, MORALE, LITURGIE, DROIT CANON, ÉCRITURE SAINTE, PATROLOGIE, HISTOIRE SACRÉE. — LÉGISLATION CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE. — PASTORALE, PRÉDICATION, CATÉCHISMES. — BIBLIOGRAPHIE

DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF : F. PERRIOT
ANCIEN SUPÉRIEUR DU GRAND-SÉMINAIRE DE LANGRES

Paraît à Langres, tous les jeudis

L'abonnement, pour tout l'univers, est de 15 fr. avec le Supplément : L'AMI DU CLERGÉ PAROISSIAL, *de 10 fr. sans le Supplément.*

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison Saint-Pierre, rue Sainte-Barbe, à Langres (Haute-Marne).

NOTES ET SOUVENIRS
D'UN VIEUX MORALISTE

§ I. La morale du composé humain

FIN DE SIÈCLE, AURORE OU CRÉPUSCULE ?... — LES MORALISTES DU DERNIER BATEAU. — D'UN CERTAIN CHAPITRE DE PHILOSOPHIE TOMBÉ DANS L'OUBLI, ET DE CE QUI S'EN EST SUIVI. — NI ANGE, NI BÊTE ; ENTRE LES DEUX. — ON DEMANDE DE LA MORALE, S'IL VOUS PLAIT.

Encore trois ans, et ce siècle aura vécu. Déjà les statisticiens, ces croque-morts scientifiques, sont arrivés. Le cadavre va être à eux pour les constatations et les derniers apprêts des funérailles. Comme ses aînés, il sera mort de vieillesse, étant par une loi fatale de l'arithmétique condamné à vivre tout juste cent ans.

Mais, comment aura-t-il vécu ? malade ou bien portant ? joyeux de se sentir exister ou tiraillé par la souffrance ? Voilà ce qu'il faudra chercher ; et si sa vie a été troublée par des crises douloureuses, il se trouvera bien quelques juges compétents pour en révéler l'origine et les raisons cachées, ne fût-ce qu'afin de nous mettre à même d'éviter la contagion des virus morbides que son successeur sera fort exposé à en hériter.

Est-ce une aurore, ou la triste mélancolie d'un crépuscule, que cette agonie de fin de siècle ? Faut-il pleurer sur les ruines du vieux monde qui s'écroule, ou accueillir franchement les promesses de l'avenir, par un gai salut d'espérance ? Dieu seul le sait, et ne veut rien nous en dire, sinon que le cri des hommes puissants en foi et en œuvres apostoliques est de tous les temps, de tous les siècles, de toutes les secondes, tout aussi vrai, opportun et efficace aujourd'hui qu'il l'était jadis au sein des persécutions du christianisme naissant : *Hora est jam nos de somno surgere; nunc enim propior est nostra salus quam cum credidimus. Nox præcessit, dies autem appropinquavit (Rom.*, XIII)... *Ecce nunc tempus acceptabile, ecce nunc dies salutis (II Cor.*, VI).

Donc, là-dessus les sentiments sont libres : chacun opine dans le sens où inclinent les tendances naturelles de son esprit.

— Oui, Monsieur, c'est comme j'ai l'honneur de vous le dire, et je suis bien sûr que, dans le fond, vous pensez comme moi. Tout va de mal en pis sur notre misérable planète ! La foi diminue suivant une progression qui conduit mathématiquement notre société à la ruine. La raison baisse dans la même proportion. Ses prétendus progrès sont autant de culbutes dans l'abîme des convoitises purement matérielles, dans l'immoralité et l'inconscience. Le XXe siècle va inoculer la république à toutes les nations de la terre, et ce sera du propre ! Le mouvement est lancé ; l'épidémie suit sa marche, comme inexorable fléau de la vengeance de Dieu irrité des péchés des hommes. L'autorité sous toutes ses formes, sociale, domestique, paternelle, civile et ecclésiastique, l'autorité, vous ne nierez pas cela, Monsieur, l'autorité a reçu un coup mortel en 1789, un de ces coups dont les peuples ne peuvent pas ne pas mourir. Avec le principe d'autorité, le cœur même de l'organisation sociale est atteint, et alors...

— ... Frères, il faut mourir !...

— Plaisantez, si vous en avez le goût. Moi, tout cela m'attriste profondément. Vous êtes prêtre, Monsieur, et, comme tel, je suppose bien que le salut des âmes vous intéresse...

— ... Par dessus tout ; il n'y a même que cela à m'intéresser sur la terre.

— Eh bien ! dites-moi si l'on se sauve aujourd'hui ! si ce n'est pas par milliers que les hommes se damnent...

— ... Qu'en savez-vous ?...

— Ce que j'en sais ? Mais... j'en sais ce que tout le monde peut bien en savoir. C'est clair pourtant ! Sans la foi, pas de salut. Or, aujourd'hui, à l'inverse du temps passé, la foi s'en va...

— ... Qu'en savez-vous ?

— Les œuvres aussi s'en vont... tandis qu'autrefois...

— ... Mais, une troisième fois, qu'en savez-vous ? et où prenez-vous le droit de formuler un jugement qui n'appartient qu'à Dieu ? Y a-t-il plus d'âmes à se sauver ou à se perdre aujourd'hui qu'autrefois ? Moi, là-dessus, je dis tout uniment que je n'en sais absolument rien ; et, n'en sachant rien, je trouve prudent de n'en rien affirmer. La foi diminue dans ses manifestations extérieures, je le constate et le regrette amèrement avec vous ; mais qu'en est-il à l'intérieur, dans l'esprit et le cœur de nos contemporains ? et s'il y a plus d'hommes sans foi que jadis, la foi de ceux qui croient n'est-elle pas plus intense, à cause même des difficultés du milieu, plus méritoire, plus opérante et féconde, pour la société entière, en œuvres de charité et de salut ?

— Vous ne m'ôterez pas mon idée... Nous allons dans un trou !...

Et, en fait, malgré tous mes efforts je ne pus réussir à lui ôter son idée, à ce cher homme, parfait chrétien autant que consciencieux notaire, et lecteur peut-être trop confiant de la *Gazette de France*.

Eh bien, non ! j'aime mieux en convenir franchement tout de suite, je n'ai pas l'esprit tourné au noir.

Je tiens l'optimisme et le pessimisme pour écueils également dangereux. J'ai toujours manœuvré de manière à ne point laisser ma barque dévier du côté de ces deux sottes rocailles. Pourtant, si j'avais une tendance à choisir, une préférence à avouer, je dirais que mes sympathies naturelles ne m'inclinent pas du côté de la tristesse, qui m'a toujours paru, dans l'ordre de la vie pratique, une déplorable conseillère.

Nous sommes sur le terrain de la morale et j'entends bien y rester. S'il me fallait dresser le bilan du siècle, par actif et passif, doit et avoir, au point de vue très spécial de la théologie morale, de son étude et de sa pratique, je confesse que la fin du siècle me plaît infiniment mieux que son début, et que, à mon avis, la balance s'établit par un excédent notable à l'avantage de l'Eglise et de la bonne direction des âmes vers leur fin dernière. C'est une impression personnelle, une simple opinion, que je jette ici en passant ; j'aurai dans le cours des pages qui vont suivre plus d'une bonne occasion d'en donner les preuves.

Et tout d'abord vous en trouverez une, ami lecteur, dans notre causerie d'aujourd'hui, où je voudrais, Dieu aidant, rappeler une bonne vérité, parmi les meilleures, à tous ceux qu'intéressent la théorie et la pratique des choses de la morale.

Si notre XIXe siècle pouvait se repentir de ses fautes et s'en confesser, je pense bien qu'il s'accuserait, comme de son péché capital, d'avoir trop manqué de philosophie.

Maladie grave que celle-là, pour une société qui a désappris l'obéissance à l'autorité de la foi. Maladie grave surtout quand à l'absence de toute philosophie a succédé, comme chez nous, le chaos mêlé de toutes les philosophies imaginables, suivi fatalement de cette désespérante anarchie des idées qui devait aboutir à la constatation finale de l'impuissance de la raison, au scepticisme, à l'agnosticisme, à l'abdication enfin du bon sens.

La Révolution a tout rasé, nivelé, anéanti. Dix ans lui ont suffi pour faire disparaître jusqu'aux débris du vieil édifice vermoulu dans ses bases, et, il faut l'avouer, parfaitement mûr pour la chute, incapable de tenir debout plus longtemps.

Napoléon n'était pas philosophe ; sa génération non plus, certes ; et, à part quelques tentatives sans écho des idéologues, comme ils s'appelaient, à part quelques rares envolées de pensée métaphysique dont on peut trouver encore des traces dans Chateaubriant et Mme de Staël, il faut constater que la philosophie a dormi d'un profond sommeil, d'un mortel engourdissement durant tout le temps qu'a duré le cauchemar révolutionnaire, y compris la tentative de demi réveil qui l'a suivi pendant la période de l'épopée impériale.

Il faut arriver à Laromiguière, Maine de Biran, Royer-Collard, et surtout à Cousin, pour voir revivre un peu chez nous la pensée philosophique.

Et quelle philosophie que celle qui peut se réclamer de pareils noms ! Quelle tristesse profonde pour nous d'avoir à constater que le pauvre clergé de France n'a pu se défendre vaille que vaille du sensualisme de Laromiguière, de l'éclectisme de Cousin, du scepticisme de Jouffroy, du positivisme de Comte, du criticisme de Vacherot, du naturalisme de Simon, de l'universel déluge enfin de toutes les erreurs possibles, subitement réveillées de leur poussière, à la voix des prétendus restaurateurs de l'ordre social sans Dieu, qu'en se réfugiant derrière le cartésianisme pâlot de la *Philosophia Lugdunensis*, ou de toutes les *Institutiones philosophicæ* copiées sur le même type, en latin et en français, depuis le vieux manuel sulpicien de Manier, jusqu'à Noget-Lacoudre et Rothenflue, en passant, au besoin, à travers les manuels même de l'enseignement universitaire, les Jacques, les Saisset, les Simon, les Bénard, etc.

Voici une merveille, un vrai miracle, en vérité, que j'aimerais à mettre en lumière si j'étais d'aventure chargé de faire un rapport sur l'état de la philosophie en France au XIXe siècle. Pendant cinquante ans l'Eglise, chez nous, a pu vivre sans philosophie ; elle a pu vivre même de la philosophie de ses pires ennemis. — Et après ces cinquante années de profonde anémie cérébrale, elle vit encore aujourd'hui, toujours un peu malade, il est vrai, mais enfin convalescente et en bonne voie de guérison !! J'appelle cela une

sorte de miracle, et j'en conclus que le Bon Dieu a dû penser un peu à nous quand il a inspiré à son prophète la parole de miséricorde qui nous va si bien à l'heure actuelle : *Nolo mortem peccatoris, sed ut magis convertatur et vivat.*

Songez donc que le mouvement qui nous a doucement ramenés vers la philosophie traditionnelle de l'Eglise, la seule vraie et chrétienne doctrine possible pour tout homme qui prétend être à la fois aussi solide raisonneur que fidèle chrétien, que ce mouvement, dis-je, date à peine de 1850, et qu'il n'a commencé à porter ses fruits d'une manière un peu sensible dans notre clergé français que depuis peut-être une trentaine d'années, grâce aux instances réitérées, suppliantes, menaçantes, de Pie IX et de Léon XIII!

Où j'en veux venir avec tout cela, cher confrère ?

Le voici, très simplement.

J'ai beaucoup oublié ma philosophie, depuis le temps où j'avais l'honneur et la charge, — à mon avis, — très redoutable, de l'enseigner au Grand Séminaire. Sur plus d'un point, sans doute, j'aurais bien besoin de revoir mes livres et mes vieilles notes, s'il me fallait soutenir une discussion en règle et en forme scolastique avec des hommes du métier. Mais ce que je n'ai jamais oublié un seul instant, ce que la constante expérience de la vie pratique m'a toujours empêché d'oublier, c'est la doctrine qu'enseignent les maîtres de l'Eglise sur le *composé humain.*

J'y ai réfléchi bien des fois, loin, très loin des préoccupations spéculatives du professeur qui s'absorbe dans la vision idéale de la théorie ! Je me demande aujourd'hui comment il est possible que tant d'audacieux osent entrer dans un confessionnal ou mettre la main à la direction des âmes, sans savoir *ce que c'est que l'homme*, sans avoir une doctrine solide, lumineuse, et suffisamment complète, sur la nature, les propriétés, et le mode d'union de ses deux parties essentielles, le corps et l'âme. Autant vaudrait imaginer un imprudent qui prétendrait démonter et remonter une montre, en découvrir les défauts, en guérir les maladies, la restaurer enfin, sans jamais avoir appris les rudiments du métier d'horloger, sans savoir de quoi se compose et comment peut fonctionner le mécanisme d'un chronomètre.

Et notez que je ne suis pas du tout dans les nuages. Je parle vie courante et sens commun. En voulez-vous la preuve ? Suivez-moi encore un peu.

Il y a corps et âme spirituelle chez nous. C'est entendu. Jusque-là accord parfait, au moins entre catholiques, dans le clergé. Mais voici où commence la difficulté. Est-ce le corps qui mène l'âme ou l'âme qui mène le corps ? Bons arguments plus ou moins spécieux, de théorie et de pratique, en faveur des deux hypothèses.

Les uns sont plus profondément impressionnés par ce fait d'expérience que la pauvre âme est presque complètement absorbée dans la matière et la sensation. Ils veulent bien encore qu'elle soit spirituelle et libre. Mais, comme elle est peu en état de le montrer, en cette vie malheureuse où elle se trouve condamnée à gémir sous le poids écrasant de sa carapace corporelle !... Voilà donc une *tendance matérialiste.*

D'autres, apparemment plus dégagés, en ce qui les concerne personnellement, des étreintes de la vie matérielle, voient les choses sous un angle optique tout différent. Pour eux c'est bien l'âme qui est la maîtresse, qui conduit l'attelage, qui est responsable donc en cas d'accident. L'âme, cette superbe émanation de la pensée divine, cette étincelle échappée du foyer d'où rayonne en ce bas monde l'illumination pure des esprits, l'âme est le tout de l'homme, en perfection, en puissance, en dignité... Et l'on prétendrait que Dieu l'a voulu asservir au corps, à cette vile boue qui n'est pour elle qu'un instrument de contact avec le monde extérieur, et qu'elle ne doit toucher, pour ainsi dire, en passant, que du bout des doigts, comme l'artiste les cordes de sa lyre !... Et voilà une tendance tout opposée à la première : la *tendance spiritualiste exagérée.*

Pratique : au confessionnal, les partisans de la première théorie sont ultra-larges ; ceux de la seconde, ultra-sévères ; et, en fin de compte, dans un cas comme dans l'autre, ce sont les fidèles qui pâtissent.

On était sévère, très serré, autrefois, il n'y a pas bien longtemps encore. Pourquoi ? Rien de plus court à dire, ni de plus aisé à comprendre. C'est tout simplement parce qu'on appréciait les opérations humaines sous l'influence des fausses théories cartésiennes.

Ne vous récriez pas, je vous prie. Je ne dis point que les confesseurs fûssent cartésiens formels, de conviction personnelle. Beaucoup en auraient été assez empêchés, faute de savoir même au juste en quoi pouvait bien consister le système de Descartes sur l'union de l'âme et du corps.

Non ! Il est arrivé sur ce point-là ce que l'histoire permet de constater pour beaucoup d'autres, en circonstances analogues. A de certaines époques il se crée des courants d'idées qui peu à peu grossissent et entraînent, sans qu'ils y pensent, sans même qu'ils en aient conscience, beaucoup de gens fort heureux d'ailleurs de trouver dans le milieu où ils vivent une doctrine toute faite qui les dispense de réfléchir par eux-mêmes.

Le Cartésianisme a été un de ces courants. Nous l'avons endigué aujourd'hui, desséché même. Il ne coule plus ; son lit est à sec. Mais quelle rude leçon tout de même pour nous, que le spectacle navrant des ruines intellectuelles et morales qui nous montrent trop aujourd'hui la direction de son cours, les tristes traces de son passage !

Mais, ce n'était pas cela, autrefois. Beaucoup de nos évêques, tout comme certains évêques très célèbres du grand siècle, étaient férus de philoso-

phie cartésienne ; nos manuels étaient cartésiens ; le clergé donc dans son ensemble l'était aussi ; plus au moins inconsciemment, il est vrai, et avec des nuances variées à l'infini ; mais enfin il l'était, et janséniste aussi par dessus le marché, ce qui s'explique aisément, le jansénisme ayant en lui-même et dans son attitude en face de l'autorité dogmatique de l'Eglise, plus d'un lien d'étroite parenté avec le cartésianisme.

Et dès lors, puisqu'il était entendu, d'après l'enseignement courant, que l'homme était une intelligence servie par des organes, que l'âme était unie à son corps comme le cocher à son attelage, ou le pilote au navire, les confesseurs de ce temps-là étaient tout naturellement, et le plus logiquement du monde, portés à exagérer l'indépendance de l'âme spirituelle et libre par rapport à la matière, et par là même à étendre en largeur et profondeur le domaine de ses responsabilités. Comment auraient-ils pu trouver du côté du corps une excuse légitime *a peccato* (au moins *a tanto* sinon *a toto*), puisque, en fin de compte, ce n'est pas au corps, mais bien à l'âme seule, principe séparé, que la théorie cartésienne rapportait tout le mouvement des passions, de l'imagination, et, en général, de la sensibilité, dans sa double fonction de connaissance et d'appétit ?

Ce concept spiritualiste exagéré de la nature humaine devait fatalement entraîner en morale le courant rigoriste qui a dominé chez nous dans la première partie du siècle présent, courant fâcheux dont l'autorité de l'Eglise dans ses décisions solennelles, et l'autorité de saint Alphonse de Liguori, alors peu connu, ont eu beaucoup de peine, par ci par là, à mitiger un peu les draconiennes exigences.

On est devenu beaucoup plus large depuis, beaucoup plus disposé à décharger la liberté humaine de tout le poids des imputabilités qui reviennent de droit à la matière, d'après la théorie scolastique vraie, seule vraie, seule possible, de l'union *substantielle* de l'âme avec le corps.

Les anciens ont amèrement reproché aux jeunes leur prétendue tendance au relâchement, et l'on n'a pas manqué de faire remarquer comme quoi l'abandon progressif de la foi et de la vieille austérité de la morale chrétienne coïncidait avec la coupable bénignité des théories morales mises à la mode par les auteurs « du dernier bateau. »

Je reviendrai là-dessus plus tard, quand le moment sera venu d'apprécier plus à fond les transformations de la morale religieuse contemporaine, au double point de vue du rigorisme et du laxisme.

Qu'on me permette, en attendant, la simple constatation historique, nullement fantaisiste ou inventée pour les besoins de la cause, que voici : les doctrines serrées en théologie morale datent du XVIIIe siècle et du XIXe ; elles sont de notre temps pour ainsi dire, et notre œuvre, j'allais presque dire une œuvre française, puisque nos vieux moralistes français tiennent la tête du mouvement dont les ondulations se sont peu à peu communiquées au dehors ; et encore pas partout ; car en Italie et en Espagne, terres classiques de la bonne doctrine spéculative et pratique, on a vigoureusement résisté à l'invasion des sévérités nouvelles, témoin par exemple saint Alphonse que trouvaient lâche ceux qui l'ont découvert chez nous aux environs de 1850. Les thèses probabilistes les plus larges, si larges même que nos plus hardis écrivains moralistes de l'heure actuelle hésitent souvent à y souscrire, appartiennent aux XIVe, XVe et XVIe siècle, au temps des Antonin, des Suarez et des docteurs de l'Université de Salamanque. Le probabilisme comme formule de système doctrinal, dans ce qu'il a de plus élastique, a pour auteur Médina (mort en 1581), un dominicain, s'il vous plaît, et non pas un Jésuite. Ouvrez seulement la *Theologia moralis* d'un de nos bons auteurs modernes, Haine par exemple, spécialement rédigée *ad mentem S. Thomæ*, et vous serez surpris peut-être de trouver si large, en bien des points, la morale du Docteur Angélique, si large que vous n'aurez plus envie d'attribuer aux jeunes moralistes fin de siècle le monopole des appréciations ultra bénignes, quand il s'agit de porter un jugement sur les responsabilités de la liberté humaine dans ses conflits quotidiens avec les suggestions physiologiques de la matière où elle est profondément enchaînée, plongée, et souvent submergée tout autrement que ne le donne à croire la théorie platonico-cartésienne de l'union poétique de l'artiste avec sa guitare. Mais laissons là pour le moment cet intéressant sujet de haute critique historique. Il en vaut la peine, nous y reviendrons. Je retourne à mes moutons.

La conclusion ferme qu'il me suffit de bien mettre en lumière aujourd'hui, c'est que, parmi les déplorables errements philosophiques de notre siècle, si pauvre d'idées et de métaphysique, la plus fâcheuse de toutes, celle qui par dessus les autres a eu un lamentable retentissement dans notre enseignement de la théologie morale et dans nos confessionnaux, ç'a été la fausse psychologie, l'absurde théorie du composé humain dont on nous a saturé, pendant quatre-vingts ans, sous l'influence prépondérante de l'enseignement universitaire, laïque, rationaliste et cartésien, de l'Etat.

L'Eglise nous avait donné par la bouche de ses Maîtres, gens de pensée et de science naturelle profonde, autant que nos savants de l'heure présente, une doctrine toute faite là-dessus. Nous l'avons abandonnée. Mal nous en a pris. Voilà ce qu'il faut s'avouer.

Mal en a pris d'ailleurs aussi à la philosophie plus ou moins officielle du monde où l'on ne croit pas. Admirons ici, mes frères, l'inexorable logique immanente des choses, ou, pour parler une langue un peu moins naturaliste, l'inexorable vengeance que Dieu sait tirer, quand il lui plaît,

du fond même des aberrations de l'orgueil humain.

On s'est débarrassé de l'Eglise et de sa scolastique, puis, gaiement, après avoir brisé la boussole et le gouvernail on est parti à l'aventure, à la découverte du pôle nord philosophique. C'est si bon de se sentir libre dans toutes ses entournures, si réjouissant pour notre vanité, de se dire qu'on est seul maître de sa raison, et donc maître de l'univers ! Et là-dessus, quelle fantastique navigation au hasard du vent, à travers l'océan soi-disant jamais parcouru de la pensée humaine ! Quelle ivresse folle, quelles saturnales, quel fouillis et quel monstrueux chaos d'idées fausses, de systèmes délirants jusqu'aux extrêmes limites de la folie ; et maintenant quelle douloureuse indigestion après cette grande débauche de théories dont il était de bon goût jadis, il y a vingt ans à peine, de faire honneur à ce siècle, comme de son plus beau titre de gloire, et où de bons esprits, très laïques, pas croyants du tout, se demandent anxieusement aujourd'hui s'il n'y a pas lieu plutôt de voir une honte et un éternel sujet d'opprobre pour les siècles à venir !

Banqueroute de la science, dit M. Brunetière, et beaucoup d'autres avec lui, qui, comme lui, ne sont point gens de foi ni d'Eglise. J'ajoute, moi : banqueroute de la morale ! et le dit Brunetière ne ferait point difficulté de trouver cette seconde condamnation tout aussi juste que la première.

Elle l'est même davantage, en un sens. Car c'est le péril moral, fatale conclusion pratique de la banqueroute philosophique, qui alarme ces Messieurs, pour le moment. Rendons-leur cette justice que, s'ils trouvent très légitime que la raison se permette librement toutes les divagations possibles et impossibles dans l'ordre théorique de la spéculation des systèmes, ils ne vont pas cependant jusqu'à accepter de sang-froid la perspective d'une société sans morale, donnant tête baissée, en vertu du mouvement acquis, dans l'abîme sans fond de toutes les décadences où l'histoire, la raison et la foi nous apprennent que Dieu a creusé à l'avance le tombeau des peuples mûrs pour la mort, du jour où ils en sont arrivés à étouffer la voix de la conscience.

Ce serait presque plaisir, si ce n'était pitié profonde, de voir ces braves chevaliers de la pensée libre se raccrocher à je ne sais quelles bribes d'idéalisme d'imagination malade, à je ne sais quel instinctif sentiment de religiosité sensible et sensuelle, toute de vernis et à fleur de peau, pour se donner l'illusion d'une satisfaction suffisante accordée à l'impérieuse loi morale, dont les racines persistent quand même à vivre un peu au fond de leurs entrailles, l'illusion de l'autruche qui cache sa tête dans son aile pour ne pas voir le danger ! Je ne veux pas dire trop de mal de cette tendance maladive de nos contemporains blasés, épuisés, désenchantés, glacés d'effroi devant le trou béant d'un avenir où ils ne voient plus rien à espérer pour l'humanité, si la morale publique vient à succomber à son tour sous l'universelle démolition des idées. Qui sait si ce n'est pas l'heure que Dieu a marquée pour la manifestation de ses miséricordes ? A l'heure de la mort, il est bien des grâces efficaces dont notre Père qui est aux cieux sait le secret, et auxquelles reste obstinément fermé le cœur de l'homme bien portant, follement absorbé dans les voluptés de la vie.

Vous rappelez-vous ce brave homme, très titré et décoré, qui faisait dernièrement à son ministre un volumineux rapport sur l'enseignement primaire dans les écoles laïques de l'Etat, et qui après avoir bien établi que tout y allait pour le mieux dans la plus neutre des universités possibles, faisait seulement une petite réserve sur un tout petit point de détail, et constatait mélancoliquement que « cela manquait de morale ? » Superbe, en vérité ! Rien que cela : défaut de morale ! Et on se décide à l'avouer... Signe des temps !

Vous rappelez-vous aussi les bons articles et discours de ce rude diseur de vérités qu'est M. Brunetière, déjà deux fois nommé, dont la conclusion toute nette, dégagée des arabesques compliquées de son style, revient à dire en bon français vulgaire, intelligible pour tout le monde : « Nous allons étouffer faute d'air respirable pour la conscience, faute de morale ! » Conclusion suivie de cette autre, non moins solidement établie : « La grande, l'unique école de morale au monde, c'est le catholicisme. »... Signe des temps !

La morale a disparu. Où est-elle ? On la cherche un peu partout. Il faut absolument qu'on la retrouve. Dites, l'avez-vous vue ? Où peut-elle bien se cacher ? Voyons ! elle était là hier encore. Quelle idée a-t-elle eue de se sauver ainsi ? Car enfin, il nous en faut bien un peu, de morale. On ne peut pas vivre sans cela. Il en faut aux enfants, aux jeunes filles, et aussi, dites donc ?... aux femmes mariées, aux employés, aux domestiques, etc. Bonne récompense à qui nous la ramènera...

— Elle s'est réfugiée chez nous, braves bourgeois, votre morale, chez nous les prêtres de Jésus-Christ, les hommes de l'Evangile. Vous l'aviez si maltraitée qu'elle a fui vos maisons, toutes pleines d'argent et de luxure. C'est là un milieu qui ne lui plaît pas. Elle rentrera chez vous quand vous serez devenus plus propres ; pas avant. Elle a ses exigences : vous les subirez ou de son absence vous mourrez ; choisissez.

Eh oui ! C'est bien cela. Nous sommes au point. Pas de société sans morale, et pas de morale sans *nous*, je veux dire sans l'Evangile, qui est notre code, tout notre apostolat, notre unique raison d'être ici-bas.

J'ajoute : pas de morale sans bonne philosophie, au moins sans bonne philosophie très spécialement sur le point capital de psychologie qui concerne l'union de l'âme et du corps. La société laïque a perdu la morale par défaut de philosophie. Ayons donc le courage logique de nous avouer que nous l'avons fort compromise, exacte-

ment pour la même raison. Je dis seulement « compromise, » parce que, chez nous, dans le clergé, dans l'enseignement de la chaire et du confessionnal, un garde-fou nous arrête presque toujours à temps et nous évite la culbute dans les énormités : le magistère d'autorité qu'exerce sur nous l'Eglise. C'est là un suprême contre-poison pratique qui n'est pas à la disposition des gens sans foi.

Mais, si l'on peut encore avec cette dernière ressource *in extremis*, éviter les trop grosses sottises, on n'évite que celles-là ; et, faute de doctrine et de solides idées personnelles, on se risque à commettre toutes les autres.

C'est ce qui est arrivé et ce qui arrive encore tous les jours, beaucoup moins qu'autrefois cependant, ainsi que j'aurai l'honneur de vous le démontrer à mesure qu'avancera la publication de mes « Notes et souvenirs. »

Le présent article n'a pas le moins du monde pour but de démontrer la capitale importance d'une bonne formation philosophique de l'intelligence du prêtre. C'est là une excellente thèse, sans doute, dans son ensemble. Mais, je ne l'ai pas en vue pour le moment. Je ne pense qu'à ma morale, puisque c'est le cadre restreint que je me suis imposé, et je dis : il est dans la philosophie une question qui intéresse souverainement la théologie morale et la direction pratique des consciences, c'est la question du *composé humain*. C'est celle-là que je voulais instamment recommander à votre attention. Je ne vous renvoie point à votre vieux cours de philosophie du temps passé, aux prédicables, aux catégories, etc. Je vous demande seulement d'avoir des idées claires sur ce problème : comment l'âme spirituelle est-elle unie à son corps ?

Je défie bien le plus avisé et subtil homme de bon sens d'arriver jamais à comprendre quelque chose à l'ignorance, aux distractions, aux passions, aux farces de l'imagination, aux tempéraments, aux illusions de la mémoire, aux aberrations de la conscience sensitive, aux névroses en général et à l'hystérie en particulier, aux suggestions en général et à l'hypnotisme en particulier, aux phénomènes sensibles de la mystique diabolique et de la mystique divine (tous sujets dont j'aurai l'honneur de vous entretenir, s'il plaît à Dieu et à vous aussi), s'il n'a pas dans l'esprit une solution solide et ferme du problème central de toute la psychologie, de toute la morale humaine pratique : Comment l'âme spirituelle est-elle unie à son corps ?

Tendance matérialiste et moralement laxiste, si vous absorbez trop l'âme dans le corps ; tendance idéaliste et moralement rigoriste, si vous l'en dégagez trop. Saint Thomas et autour de lui, avant et après lui, toute la philosophie scolastique, appuyée par l'autorité surnaturelle de l'Eglise, enseigne l'union, non pas *accidentelle*, par simple juxtaposition ou échange réciproque d'actions, comme il arrive pour deux hommes qui se donnent une poignée de mains, mais *substantielle*, par intime et profonde compénétration et *communication d'être*, par information ; d'où résulte immédiatement cette conclusion fondamentale pour toute la psychologie de la sensibilité, à savoir, que ce n'est pas l'âme seule, ni le corps seul qui est l'auteur, le principe, la cause pleine en un mot, de l'opération sensitive chez l'homme ; c'est la substance même, profondément une, qui résulte de l'union des deux éléments corps et âme, ce que les scolastiques expriment très exactement en disant en latin : *operatio sensitiva est conjuncti*, et, en français : c'est le *composé* humain qui sent, qui voit, qui entend, qui imagine, qui souffre, qui a faim, qui se délecte sensiblement, et non pas l'âme seule, ni le corps seul, pris à part séparément.

Toute la morale *pratique* est là, toute la direction des âmes, toute la mystique, la clef intelligente de toute la théologie morale, s'il est vrai — et c'est trop vrai ! — que l'immense majorité des opérations humaines, celles en tous cas qui présentent les plus difficiles et obscurs cas de conscience (toute la matière de la chasteté par exemple), appartient au domaine de la sensibilité.

Encore une fois, je tiens à le redire : ce n'est pas le vieux professeur de philosophie qui parle ici ; c'est le curé rompu à l'analyse pratique des états d'âme et au ministère du confessionnal. Que de fois, devant les confidences spirituelles et physiologiques de mes pénitents ou pénitentes, je me suis rendu compte très clair de phénomènes singuliers d'inconscience, de *motus primo primi*, de suggestions imaginatives purement mécaniques, où je suis bien convaincu que je n'aurais rien vu du tout d'intelligible sans la précieuse doctrine psycho-physiologique sur le composé humain que j'ai appris à raisonner solidement à la suite de saint Thomas, à respecter fidèlement à la grande école d'autorité surnaturelle qu'est l'Eglise, même en matière philosophique, toutes les fois qu'il lui arrive de préciser aussi vigoureusement son enseignement qu'elle l'a fait sur ce point là, par la voix de ses Conciles, de ses Docteurs, de ses Papes, de Pie IX et de Léon XIII en ces derniers temps !

Je serais au comble de la joie si la lecture de ces lignes décidait quelques-uns de mes bien-aimés lecteurs à relire et à méditer sérieusement un bon traité de philosophie scolastique sur la question très spéciale que je viens de préciser. Aucune préparation ne vaudrait celle-là pour comprendre tout à fait à fond les réflexions très pratiques qui feront le sujet des prochaines « Notes » que je me propose de donner sur plusieurs problèmes de morale contemporaine intéressant gravement la confession et la bonne direction des âmes.

J'avais annoncé au début de cet article un commencement de justification des pensées de confiance que me suggère la perspective de l'avenir

qui nous attend. S'il est vrai, comme l'a dit je ne sais plus quel philosophe, — Leibnitz, je crois, — que le futur est « gros » du passé, n'avons-nous pas dans la restauration philosophique qui depuis une trentaine d'années a chassé de nos séminaires et du sein du clergé les théories cartésiennes, pour les remplacer heureusement par la philosophie scolastique, n'avons-nous pas, dis-je, dans ce renouveau intellectuel où se complaît grandement notre mère la sainte Eglise, une bonne espérance de pouvoir bientôt cueillir, dans l'étude et la pratique de la théologie morale, la moisson que doit infailliblement donner, à l'heure que Dieu s'est réservée, cette semence de bon grain dans le clergé de France ?

Pas d'optimisme exagéré, cependant ! Il reste beaucoup à faire, à travailler persévéramment ; c'est à quoi je m'efforce de convier surtout ceux qui sont jeunes encore, chez qui le poids des années n'a pas, comme chez nous autres vieux, alourdi les ailes et paralysé le libre essor de l'esprit vers les hautes régions pures de la réflexion philosophique. Nous sommes en marche vers un progrès infiniment souhaitable, mais pas arrivés encore. L'art des transitions s'impose aussi bien en morale qu'en littérature et en musique, surtout à une époque troublée comme la nôtre, où le respect scrupuleux et l'amour zélé de la règle, du droit, de la théorie enfin, ne doit jamais nous faire oublier ce principe premier, à savoir, que la suprême prudence consiste à dépouiller le vieil homme sans trop l'écorcher.

Comment s'y prendre pour arriver là, c'est ce que j'essaierai bientôt de vous dire, de mon mieux, comme je le comprends, et comme le comprennent sans doute les gens qui ne veulent être ni des théoriciens purs, ni des praticiens sans principes.

(A suivre).

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — J'ai lu dernièrement dans la *Quinzaine* (nos 76 et 77) deux articles sur le *Catholicisme et la vie de l'esprit*, signés Fonsegrive, à propos desquels j'aimerais beaucoup avoir l'avis du savant *Ami du Clergé*. L'auteur paraît se faire une idée assez singulière du magistère surnaturel de l'Eglise, où il voit plutôt une expression de la « conscience populaire » qu'un enseignement ou une direction venant d'en haut et s'imposant du dehors, de l'ordre surnaturel, à l'obéissance de l'esprit et de la volonté.

Voici, au hasard, quelques phrases qui m'ont choqué, peut-être parce que je n'en ai pas bien saisi le sens :

Il y a une évolution des dogmes... La connaissance dogmatique va du confus au clair, jusqu'à ce que la conscience de l'Eglise lui donne avec son expression définitive sa forme achevée.

L'Eglise est une conscience collective... en sorte que toutes les âmes qui vivent dans l'Eglise contribuent à la définition. L'autorité papale n'ordonne pas de croire quelque chose qu'on ne croyait pas ; elle constate qu'on le croit.

Les formules (dogmatiques) sorties de la vie commune, et par conséquent de la vie de tous, reprennent dans l'âme de chaque croyant une vie individuelle... Ainsi, non seulement le catholicisme n'exige pas l'abdication de la raison qu'on lui reproche, il met au contraire à la base de toute dogmatique les droits immuables de la raison.

La conscience qu'a le catholique de son union avec l'Eglise fait qu'il reconnaît en la parole de l'Eglise sa propre parole, et que son obéissance n'est point servilité, mais connaissance plus approfondie de soi-même.

La pensée sociale sera donc naturellement la norme régulatrice de la pensée individuelle. La vouloir ce n'est pas vouloir quelque chose d'étranger à soi, c'est au contraire se vouloir soi-même au plus haut point, et donc, ici encore, être libre c'est obéir.

J'avoue que, jusqu'à présent, je n'avais pas conçu tout à fait comme cela le rôle que doit jouer l'autorité de l'Eglise par rapport à l'intelligence des fidèles. Je croyais que ceux-ci étaient menés, et voilà qu'ils mènent, puisque c'est dans la pensée sociale que l'Eglise puise ses dogmes au lieu que la pensée sociale les reçoive tout faits de son autorité.

Que pensez-vous de tout cela, M. le Directeur ? Sont-ce des nouveautés de formules et d'idées que la théologie puisse accepter ? On en discute un peu parmi nous ; par charité, un peu de lumière, s'il vous plaît.

R. — La question de notre correspondant nous a décidés à lire et relire de près les deux numéros de la *Quinzaine*, qui avaient échappé à notre attention. Sur quoi, nous avons mûrement réfléchi avant de nous résoudre à donner l'avis qu'on nous demande. La *Quinzaine* est une revue très catholique, fort bien rédigée, au double point de vue des principes chrétiens et de la littérature, et nous professons une très sincère estime pour son éminent directeur, M. Fonsegrive, l'auteur des deux articles intitulés *Le catholicisme et la vie de l'esprit*.

La polémique personnelle n'est point notre fait. Nous la détestons cordialement. Elle n'aboutit à aucun bon résultat, aigrit les contradictions, et sa stérilité est le moindre inconvénient qu'on puisse lui reprocher.

Tout autre chose est la discussion calme et bienveillante des idées. M. Fonsegrive a l'esprit trop large et trop élevé pour ne pas nous la permettre dans le cas présent. Il est un des chefs les plus en vue, les plus justement admirés, de cette pléiade de jeunes et très intelligents professeurs catholiques de l'Université qui, depuis quelques années, se vouent généreusement à la défense de l'Eglise par la parole, la plume et l'exemple, au grand jour de la société laïque. Raison grave pour nous d'éviter toute mésintelligence avec un des nôtres, et un des meilleurs. Il nous connaît et serait surpris sans doute que nous voulûssions prendre une autre attitude à son endroit.

Aussi, pour rendre aussi impersonnelles et générales que possible les observations qui vont suivre, nous déclarons qu'elles ne visent point spécialement le travail de M. Fonsegrive, *Le catho-*

licisme et la vie de l'esprit. Nous avons puisé là, il est vrai, plusieurs éléments de notre critique ; mais il est juste d'ajouter que d'autres lectures, d'autres conversations, nous les ont aussi inspirées. En élargissant ainsi notre cadre, nous courons moins de risque de tomber dans l'ornière de la polémique ; nous faisons œuvre plus large, plus indépendante, et dès lors plus utile pour tout le monde.

Voici donc, en substance, la doctrine qu'essaie de mettre en vogue une jeune école, aussi hardie qu'ardente dans son désir d'aplanir les voies à la conciliation de l'Eglise avec la société moderne et, redisons-le encore, aussi recommandable par sa haute valeur intellectuelle que sincère dans son amour de l'Eglise.

C'est toujours l'accord de la raison avec la foi qui est le *cardo difficultatis*. Les ennemis du surnaturel nous reprochent le procédé irrationnel, servile, contre nature, qui consiste à incliner la raison devant les décisions sans appel d'une autorité extérieure qu'elle n'a pas à contrôler. C'est ce qu'on nomme, en langage moderne, de l'*hétéronomie* par opposition à cette liberté et indépendance radicale qu'on glorifie depuis cent ans sous le nom d'*autonomie* de la raison.

Qu'à cela ne tienne ! répondent les nouveaux apologistes de la Foi. Il suffit de s'entendre ; vous allez voir que l'*hétéronomie* n'est ici qu'un trompe-l'œil, tout à la surface, et que l'acte de foi catholique, que toute la vie surnaturelle enfin, est au fond tout ce qu'il y a de plus *autonome*, et donc de plus rationnel, de plus conforme aux exigences et tendances naturelles de la raison.

Il y a *évolution des dogmes* dans l'Eglise ; c'est un fait certain que personne ne songe à contester ; là-dessus le premier manuel venu de théologie ou d'histoire ecclésiastique aurait vite raison des plus récalcitrants. Voyez donc tout ce que les définitions conciliaires et papales ont ajouté au Symbole des apôtres depuis dix-huit cents ans. Donc, il y a évolution.

Or, comment se fait cette évolution ?

Par addition juxtaposée d'éléments doctrinaux que le magistère ecclésiastique irait chercher *en dehors* de la société chrétienne, dans un réservoir situé au-dessus d'elle, et au-delà, venant, en un mot, d'une source étrangère ? Point !

La parole dogmatique de l'Eglise n'est qu'un écho qui répercute fidèlement, dans la suite des temps, la pensée collective des croyants. Dans le peuple donc, dans la conscience commune se trouve la source des dogmes, et, à mesure que cette conscience se développe, se différencie pour ainsi dire, sa croyance se précise et s'éclaire en se particularisant. L'Eglise ne fait qu'écouter, et quand elle juge le moment venu de donner à la « pensée collective » la haute sanction publique de son autorité, elle en fixe simplement la formule et la promulgue. Elle n'invente rien ; elle constate. Elle reçoit, authentique et publie seulement les éléments de foi que lui fournit la conscience populaire dans les différents stades de son évolution progressive et ininterrompue.

Et dès lors ; vous devinez le reste. Quand je crois, si je m'incline, je m'incline en définitive devant moi-même qui suis une parcelle de la collectivité ; si j'obéis, c'est à moi que j'obéis ; le dogme que j'accepte n'est pas chose étrangère à mon esprit ; c'est quelque chose de déjà vu, connu et pensé par la conscience générale ; et, si d'aventure je n'y ai personnellement jamais songé, d'autres y ont songé qui sont mes frères, et je ne saurais me trouver gêné ou humilié d'accepter leur pensée dès là qu'elle est la pensée collective et par là même virtuellement et socialement « moi-même. »

L'acte de foi n'entraîne donc ni passive obéissance, ni servilité, ni contradiction avec les lois constitutives naturelles de mon esprit, ni enfin « hétéronomie » d'aucune sorte, puisque enfin, quand je crois le dogme formulé par l'Eglise, je ne fais — qu'on me passe le mot — que *repenser* ce que j'ai pensé déjà avec tout le monde, que reconnaître et retrouver dans cette expression de la « croyance collective » une forme plus générale de ma propre croyance. Et même c'est tout profit pour mon intelligence qu'il en soit ainsi, tout avantage pour ma vie intellectuelle, puisque la vie trouve la forme la plus parfaite et le terme suprême de ses évolutions, dans la vie sociale, dans la communion des idées et des consciences. Quoi de plus autonome, de plus libre, de plus « soi-même » et en même temps de plus humainement digne, que l'acte de foi ainsi entendu ?

Voilà en raccourci la théorie nouvelle. Nous en avons quelque peu accentué les lignes essentielles, beaucoup plus que ne l'a fait M. Fonsegrive, assurément, afin d'en donner, en peu de mots, une idée plus claire. Comme il est entendu que nous ne prenons à partie personne en particulier, on ne s'étonnera pas de la liberté avec laquelle nous avons brossé le tableau d'ensemble, tel qu'il nous est apparu, en substance, à travers les formules enveloppées, imprécises, fuyantes, de nos jeunes théologiens laïques. — Arrivons maintenant à la critique.

A la prendre en toute rigueur, l'idée fondamentale d'un pareil système est radicalement fausse. Elle procède visiblement d'un effort généreux de volonté, mal secondé par une connaissance insuffisante des choses de la théologie.

Qu'est-ce que cette élaboration des dogmes par la conscience collective, dont le magistère de l'Eglise serait tributaire dans la confection de ses définitions de foi, sinon l'érection de l'opinion publique en source doctrinale, et la subordination du Pape aux fidèles, c'est-à-dire tout juste le renversement de l'ordre d'enseignement institué par Jésus-Christ ?

Les dogmes viennent d'en haut, et point du tout d'en bas. Ils viennent de Dieu, et non du peuple. Est-ce dans la pensée collective, dans la conscience sociale que l'Eglise a trouvé le dogme de la pré-

sence réelle, de la Trinité, et autres, à une époque où il n'y avait ni collection de fidèles, ni évolution de conscience collective quelconque ?

Tranchons tout net d'un mot la difficulté. Voici la formule théologique orthodoxe de l'acte de foi surnaturelle : « Mon Dieu, je crois fermement telle vérité *parce que* vous l'avez *révélée.* » Point de révélation divine, point de foi. Tout est là. Or, Dieu s'est-il astreint, par hasard, à chercher dans la conscience collective des hommes les vérités qu'il lui a plu de leur communiquer ? Ce serait lui prêter des procédés par trop démocratiques, pour ne rien dire de tant d'autres bonnes raisons de leur impossibilité.

Le rôle de l'Eglise dans l'acte de foi est tout différent de celui qu'on lui prête souvent. Elle déclare infailliblement que telle ou telle vérité est *parole de Dieu*, par lui *révélée;* c'est tout. L'intelligence adhère à cette vérité à l'*occasion* de la proposition ou définition qu'en fait l'Eglise, mais à *cause* de la souveraine vérité et véracité de Dieu qui ne peut ni se tromper ni tromper personne.

Les dogmes évoluent, dit-on. C'est inexact. Un dogme reste éternellement identique à lui-même, dès l'instant où il est constitué, de par la révélation divine et la proposition de l'Eglise, à l'état de vérité de foi. Il n'a pas à progresser et ne saurait jamais rien perdre de sa substance par l'injure du temps ou la vicissitude des circonstances.

Ce dogme était-il générique dans son expression ? il peut arriver qu'on mette plus tard au jour les espèces qu'il contenait et qui s'étaient trouvées révélées par le fait même de la révélation du genre. C'est là, si l'on veut, un développement, voire même, si l'on tient au mot, une évolution, mais tout accidentelle et qui ne suppose pas plus de nouveauté substantielle dans la formule développée, qu'il n'y en a dans la lunette après qu'on a mis dehors tous ses tirages. Qu'irait donc chercher l'Eglise dans la conscience sociale, si enfin *conscience sociale* et *révélation* sont choses absolument disparates, et si la révélation *seule* est l'unique source possible de tous les dogmes ?

Que les formules, simples revêtements extérieurs des idées, s'allongent et se précisent suivant le besoin des circonstances ; que cet allongement même trouve sa raison *occasionnelle* dans des circonstances humaines contingentes, dans des utilités sociales, c'est tout clair, et nous n'y contredisons point. Mais quelle logique permettra jamais de conclure de là que l'évolution de la conscience collective fournit à l'Eglise la matière de ses définitions dogmatiques ? Autant vaudrait dire que les élèves font les règlements dans la classe, que les sujets font les lois dans la société, parce que le législateur s'inspire parfois de leurs besoins et même de leurs désirs pour exercer son autorité, ce qui ne l'empêche pas de légiférer parfois aussi, et très légitimement, envers et contre la conscience collective de ses administrés.

Sans doute, nos modernes apologistes n'ont garde de contester le caractère surnaturel de l'acte de foi, ni de révoquer en doute l'infaillibilité de l'Eglise, et loin de nous la pensée de laisser entendre, sur ce double criterium de la vie catholique, quoi que ce soit qui puisse atteindre l'orthodoxie parfaite de leurs intentions.

Comment peuvent-ils cependant concilier l'infaillibilité pontificale avec la théorie de la conscience collective comme source de vérités dogmatiques ? En quoi donc, d'après eux, l'Eglise ne se tromperait-elle pas ? Est-ce en constatant le fait de la croyance populaire ? On avouera que, pour si mince et si naturelle besogne, il n'est guère utile de faire intervenir l'assistance surnaturelle du Saint-Esprit. Est-ce plutôt pour garantir la pensée collective comme vérité, sinon comme fait, que le privilège de l'infaillibilité a été accordé à l'Eglise ? Mais alors, c'est supposer que la pensée collective peut errer, et donc que l'Eglise doit trouver, ailleurs qu'en pareil lieu suspect, la formule de ses dogmes vrais. C'est de plus supposer, contrairement à la théorie, qu'il peut y avoir « hétéronomie » et discordance, pour ne pas dire parfaite opposition, entre la conscience de l'Eglise et celle de la communauté chrétienne.

Or, c'est précisément parce que le sens commun populaire, pas plus d'ailleurs que le sens privé protestant, ne peut être une règle de foi, que Dieu a établi au sein de la société catholique une autorité chargée de régler le sens commun, de lui apprendre ce qu'il ne sait pas, de lui certifier ce qu'il n'est pas capable de connaître avec certitude par lui-même, de le corriger dans ses écarts, de le « conduire » enfin, au risque de le mener malgré lui là où il ne se sent point l'envie naturelle d'aller, tout comme le bras du père attentif conduit son enfant et, au besoin, le contraint vigoureusement à rester dans le droit chemin, à sortir du mauvais.

A force de vouloir rendre l'acte de foi trop libre et autonome, on le détruit tout simplement en arrachant les deux racines fondamentales qui constituent son essence surnaturelle : la transcendance *obscure* de son objet et le motif pur *d'autorité* sur lequel il s'appuie tout entier. Si c'est une pensée que je retrouve, et reconnais comme mienne, réfléchie sur le miroir de la définition dogmatique qui m'est proposée par l'Eglise, en quoi cette pensée dépasse-t-elle surnaturellement les capacités naturelles de mon intelligence, en quoi est-elle obscure, en quoi puis-je dire que je la reçois *sur la parole d'autrui ?*

Qu'on fasse montre d'une grande sollicitude pour les intérêts de la raison naturelle, rien de mieux certainement ; à la condition toutefois qu'il ne faudra pas payer les concessions orgueilleuses qu'elle réclame sans cesse, au prix du sacrifice même de la foi.

Que signifie cette peur de l'*hétéronomie* dans les choses de l'intelligence et de la vie humaine ? Les protestants et les rationalistes libres-penseurs nous la reprochent comme honteuse prostitution des

droits sacrés, irréductibles, de la pensée libre, autonome. Il faut les laisser dire et répéter à leur aise le cri révolté du premier être intelligent qui ait refusé d'obéir à Dieu, qui ait prétendu être autonome en face de Dieu : *Non serviam.*

L'intelligence humaine a deux procédés, également naturels et normaux, pour arriver à la connaissance du vrai : le procédé direct de *l'intuition* d'un objet lumineux par lui-même : c'est la science ; et le procédé indirect de l'appréhension d'une vérité qu'on ne voit pas, qu'on accepte par *autorité* sur la parole de celui qui la voit et vous la présente bien exactement telle qu'il l'a vue : c'est la foi.

Ce second procédé est de beaucoup le plus universellement usité dans le travail courant de l'enseignement doctrinal sous toutes les formes. La méthode d'autorité, la foi enfin, pour les enfants et les grandes personnes, pour les savants aussi bien que pour les ignorants, est le moyen pratique et quotidien de transmission d'idées sans lequel peut-être aucune éducation humaine ne serait possible ici-bas dans la vie présente.

Pourquoi donc chercher à tant justifier ce procédé de connaissance quand il s'agit de la foi surnaturelle, alors qu'on le trouve si parfaitement légitime dans l'ordre naturel ? Croire à l'existence de Scipion l'Africain parce que Tite-Live vous la raconte, c'est de l'hétéronomie pure, ce semble, où le développement évolutif de la conscience collective n'a absolument rien à voir. Voilà qui est bizarre, en vérité. Cette hétéronomie là ne gêne pas ; on la subit de très bon gré, sans l'ombre d'hésitation ; et l'on regimbe quand c'est Dieu qui parle au lieu de Tite-Live, quand il nous dit une vérité aussi vraie que son éternelle essence elle-même d'où il l'a tirée, et donc infiniment plus sûrement vraie que le fait de l'existence du nommé César. Croire sur la parole d'un homme, passe ! croire sur la parole de Dieu, ah mais non ! ceci blesse, paraît-il, les droits et l'autonomie innée de la raison, comme si la raison pouvait jamais se permettre de faire valoir des droits et une autonomie, une liberté quelconque à l'encontre de Dieu son auteur, son maître, son Rédempteur !

La vérité profonde et toute simple en cette affaire, la voici en dix lignes. La raison est tout aussi capable de se noyer que la liberté. L'en empêcher au moyen d'un garde-fou quelconque, mais sûr, et principalement au moyen du garde-fou surnaturel, infaillible, divin de tout point, qu'est le magistère surnaturel légué à l'Eglise par Jésus-Christ, c'est peut-être la gêner dans les écarts de ses folies, mais ce n'est pas à coup sûr l'étouffer, porter atteinte à ses droits, nuire à son progrès ; loin de là, c'est la garantir du suicide, c'est assurer sa dignité par son union avec la dignité même du divin soutien qui veut bien condescendre à aider et guider sa marche chancelante à travers les erreurs et les ténèbres de la vie.

Servire DEO *regnare est... Ubi spiritus Domini ibi libertas...* L'Ecriture (*verbum Dei*) est pleine de ces mots là. On dit aujourd'hui, et l'on voudrait nous faire entendre que *servire* SIBI *regnare est*, formule qui restera très différente de la première, tant qu'on voudra maintenir la distinction de ces deux termes, Dieu et l'homme, tant qu'on n'aura pas poussé le droit à l'autonomie jusqu'à ces limites absurdes où il s'affranchit de tout lien de dépendance vis-à-vis de Dieu lui-même.

Si ce n'était simple piperie de mots et fantasmagorie de dilettantisme littéraire, ce serait au fond un pur blasphème, que de crier à l'abdication de la raison, là où elle se soumet à Dieu. Inutile de tergiverser, de chercher des faux-fuyants : l'acte de foi est-il un acte d'obéissance à Dieu ou à soi-même ? Voilà nettement posée l'alternative à laquelle aucune apologétique n'échappera jamais.

C'est obéir à soi-même, ose dire la théorie nouvelle que nous combattons. C'est obéir à Dieu, c'est-à-dire enfin à quelque chose et à quelqu'un *d'étranger* à soi-même, disons-nous avec Dieu lui-même, son Eglise infaillible et toute la théologie catholique.

Et nous ajoutons que notre obéissance à Dieu est raisonnable, souverainement et le plus évidemment du monde raisonnable, en droit comme en fait. En droit, parce que rien n'est si raisonnable pour la créature que d'obéir à son Créateur ; rien n'est métaphysiquement plus nécessaire, rien n'est moralement plus légitime et plus digne. En fait, parce que, avant de s'incliner, notre raison peut tout à l'aise chercher et se démontrer, aussi scientifiquement et logiquement qu'elle voudra, que la parole qu'on lui fait entendre est bien la parole de Dieu.

Et voilà encore un endroit par où se glisse dans l'esprit de nos tout modernes apologistes de la foi une erreur extrêmement inquiétante. Ils refusent de voir dans ce procédé indirect de justification rationnelle des motifs de notre foi, une argumentation satisfaisante pour l'esprit et suffisante pour l'amener à croire. Ils laissent donc de côté la vieille apologétique scolastique traditionnelle et s'efforcent de nous en faire accepter une autre plus subjective, et, hélas ! trop *subjective !* Ils font appel aux desiderata de la nature, à ses tendances instinctives vers l'infini, à la constatation de ses besoins inassouvis, à ses faiblesses, à ses ignorances, à ses chutes, à ses *sentiments* intimes et à toutes ses expériences profondes de la douleur et du néant de ce qu'elle est en elle-même dans sa vie solitaire, pour nous montrer comme indispensable et nécessairement postulé le complément surnaturel de la foi et de la grâce. Méthode *d'immanence*, dit-on ; méthode subjective, disons-nous, et singulièrement périlleuse, pour ne rien dire de plus, si enfin l'existence du surnaturel est un *fait* totalement libre et gratuit de la part de Dieu, et si un fait exige avant tout pour être démontré des *constatations* d'ordre objectif, où toutes les considérations sociales, tous les désirs et toutes les tendances subjectives, n'ont logiquement rien à voir.

L'immanence sociale des dogmes, leur élaboration progressive dans la conscience populaire, et dès lors les motifs tout « subjectifs » de l'obéissance avec laquelle on les reçoit quand l'Eglise nous les *rend*, sous l'enveloppe de la formule authentiquée par elle, tout cela s'accorde à merveille avec la méthode subjective d'immanence individuelle dont on voudrait faire l'unique préparation efficace des intelligences individuelles à la foi. Nous n'avons pas à entrer ici dans le vif de la discussion qu'a soulevée tout récemment dans les revues catholiques l'apparition de la nouvelle « méthode d'immanence » en apologétique. Nous ne voulions que la mentionner comme une partie intégrante du système d'ensemble, à tendances un peu trop naturalistes et libérales, par lequel on essaie de tenter un nouveau mode de conciliation entre les exigences *autoritaires* du catholicisme et la passion d'*autonomie* absolue qui dévore et ruine la société contemporaine non croyante depuis cent ans.

Cette tentative, très louable assurément dans les intentions qui l'inspirent, est par avance condamnée à ne recevoir jamais l'approbation de l'Eglise, qui n'est pas près d'admettre que, pour complaire à l'orgueil de la libre-pensée, l'autorité divine de son magistère doctrinal doive abdiquer les droits que lui a conférés Dieu lui-même sur la raison et la liberté humaines, sur la pensée et la conduite morale des sociétés et des individus...

Quant aux phrases que notre correspondant a extraites de l'article « le *Catholicisme et la vie de l'esprit,* » elles ne sont point toutes absolument fausses, ni également susceptibles de critique, surtout prises ainsi en dehors du contexte qui en mitige un peu la portée. Nous ne voulons point en faire l'objet d'une appréciation à part. Nous en avons assez dit pour laisser voir au lecteur par où elles pèchent. Avouons cependant que, à les prendre en elles-mêmes, comme on nous les donne, nous ne voudrions en souscrire aucune.

Il est juste d'ailleurs d'ajouter qu'il y a beaucoup de choses mélangées dans cet article de la *Quinzaine,* d'excellentes et de moins bonnes. L'auteur a-t-il voulu pallier l'effet probable de certaines hardiesses de sa plume, ou s'est-il seulement trouvé embarrassé par défaut de netteté précise dans les contours de la théorie qu'il entreprend d'esquisser? Nous ne saurions le dire. Ce qui est certain, c'est que, si l'on trouve risquées certaines de ses expressions, rien n'empêche de les corriger par l'antidote qu'il offre lui-même, un peu avant ou après, dans la suite de ses développements.

C'est ainsi qu'après avoir peiné pour sauvegarder l'autonomie de la pensée dans l'acte de foi, nous lisons chez lui cette belle tirade contre la liberté, qui suffirait bien à elle seule pour rendre inutile tout son article. Nous avons plaisir à la citer :

« ... Nous ne nous laissons pas séduire à ces mots qu'on croit magiques, mais qu'il faudra bien pourtant quelque jour (nous disons, nous : pourquoi pas tout de suite?) oser regarder en face, et critiquer, et juger, non pas au nom de la foi, mais au nom de la science et de la raison même : liberté d'examen, liberté d'esprit, liberté de penser. M. Brunetière a osé déjà le dire : La liberté n'est qu'un moyen, elle ne saurait être un but. Elle n'a aucune valeur par elle-même, elle ne vaut que par ce que l'on en peut faire et ce qu'on en fait. C'est pourquoi la liberté d'examen existe au seuil de la science, la liberté d'investigation et de la recherche de la pensée ; mais le but même de la science est de supprimer et non pas d'assurer la liberté de penser. »

Voilà une déclaration qui en dit long sur les arrière-pensées de l'auteur et semblerait s'accorder difficilement avec le soin qu'il prend de défendre l'autonomie de la pensée librement obéissante dans l'acte de foi, si nous ne savions que M. Fonsegrive a rédigé très spécialement son article pour répondre à une thèse anticatholique *(Esquisse d'une philosophie de la religion)* publiée récemment par un protestant de haute marque, M. Sabatier. Que la charité donc l'ait emporté un peu chez M. Fonsegrive sur le souci d'une complète exactitude de langage, on peut le croire, et c'est là une supposition qu'il ne trouvera certainement pas désobligeante. Et si nous sommes peut-être tombé nous aussi dans le même défaut à l'égard de l'éminent directeur de la *Quinzaine*, l'on nous excusera sans doute d'avoir voulu imiter l'exquise courtoisie dont il nous offre un si bel exemple dans sa polémique avec un adversaire de la religion catholique.

Q. — 1° Une personne pieuse s'accuse en confession d'« avoir manqué deux ou trois fois de modestie dans ses regards, » et n'ajoute plus rien. Le confesseur doit-il s'en contenter, ou bien doit-il lui poser une question comme celle-ci : « Est-ce sur des personnes ou sur des choses? » afin de connaître l'espèce et la gravité du péché?

2° Sur quoi doit porter le jugement du confesseur ? Doit-il déterminer la gravité de chaque péché ? Est-il obligé d'en rechercher les différentes malices ?

A quoi est-il strictement tenu?

R. — Ad I. Ordinairement le confesseur devra se contenter de cette accusation ; car d'un côté, il s'agit d'une personne *pieuse*, par conséquent qui a une conscience délicate, éclairée, qui fréquente la confession et que l'on doit présumer accuser tout ce qu'elle est obligée d'accuser. D'autre part, *in materia luxuriæ* le confesseur, de l'aveu de tous les docteurs, ne doit pas interroger, à moins d'être bien assuré que cette interrogation est évidemment nécessaire, soit pour procurer l'intégrité de la confession, soit pour pourvoir au bien spirituel du pénitent. Voilà la règle ordinaire. Mais si le confesseur a quelque motif particulier de croire que ces manquements à la modestie ont pu être graves, il doit interroger la pénitente de cette

manière : Ces regards contraires à la modestie étaient-ils tout à fait inconvenants ? Si oui, ont-ils été pleinement volontaires ? Ce ne serait que sur une réponse affirmative à cette deuxième question, que le confesseur pourrait ajouter : Etait-ce sur des personnes ou sur des choses ?

Ad II. Le jugement du confesseur doit régulièrement porter : 1° sur les dispositions du pénitent ; 2° sur le nombre, les espèces et la gravité des péchés accusés ; et 3° sur la pénitence à imposer et les remèdes à prescrire.

1. *Dispositions du pénitent.* Le confesseur doit porter un jugement prudent sur les dispositions du pénitent : il doit avoir de sérieuses raisons de croire que le pénitent est suffisamment instruit des vérités de la religion, et qu'il a la contrition et le bon propos requis pour obtenir le pardon de ses péchés dans le sacrement de Pénitence. La certitude morale proprement dite n'est point nécessaire pour accorder l'absolution.

2. *Nombre, espèces et gravité des péchés accusés.* Le confesseur n'est pas obligé de porter un jugement précis, déterminé sur le nombre, les espèces et la gravité de tous les péchés que le pénitent accuse, de telle sorte qu'il serait tenu de savoir le nombre exact de ces péchés, toutes et chacune des espèces qu'ils renferment et la malice grave ou légère de chaque péché. La raison, c'est qu'une telle science est moralement impossible, surtout s'il s'agit d'une confession longue et chargée. Au surplus, il faudrait, pour obtenir cette science, un travail et une diligence extraordinaires : ce qui rendrait le ministère de la confession intolérable.

Il faut et il suffit que le confesseur écoute avec attention les aveux du pénitent ; puis, après les avoir complétés, s'il y a lieu, par des questions discrètes et modérées, qu'il juge du nombre, des espèces et de la malice des péchés selon les principes communément admis, et selon les circonstances particulières que la confession lui aura fait connaître.

3. *Pénitence à imposer et remèdes à prescrire.* La *pénitence* doit être à la fois *vindicative* et *médicinale. Vindicative*, c'est-à-dire proportionnée à la gravité des péchés accusés, que le confesseur par conséquent doit connaître assez pour en juger prudemment. *Médicinale*, c'est-à-dire propre à porter remède aux maladies spirituelles causées par le péché et à prévenir les rechutes : ce qui exige de la part du confesseur une connaissance exacte de ces maladies spirituelles, des dispositions du pénitent et des remèdes qu'il doit lui prescrire.

Voilà ce à quoi le confesseur est tenu *régulièrement.* Mais en cas de nécessité, par exemple *in articulo mortis*, une accusation générale, même implicite, suffit pour que le confesseur puisse absoudre validement et licitement. S'il n'y avait pas nécessité, l'absolution donnée d'après une connaissance vague, générale de la culpabilité du pénitent, serait valide, *positis ponendis*, mais elle serait gravement illicite.

Q. — Un prêtre a chez lui ses parents âgés. Peut-il à leur mort prélever sur l'héritage une somme équivalente à peu près à la pension annuelle de 300 fr. pour chacun ?

On fait cette supposition :

1° Si ce prêtre n'avait pas eu ses parents chez lui, il aurait fait des économies lui permettant de monter son mobilier lorsqu'il serait nommé curé.

2° Les autres héritiers ne donnent rien.

3° Si les parents étaient restés chez eux, ou autrement dit, s'ils n'avaient été reçus chez leur fils, ils auraient été obligés de dépenser leur petit capital. Et ce capital eût été insuffisant pour les faire vivre plusieurs années.

R. — Il n'y a pas de difficulté à admettre une compensation si les vieux parents manifestent l'intention de ne pas être à charge au fils qui les reçoit chez lui, et par conséquent de l'indemniser. L'acceptation du fils étant supposée, il en résulte un pacte dont les conditions restent indéterminées de quelque manière, mais qui n'en existe pas moins et confère à celui-ci un droit certain.

Dans l'hypothèse où les parents n'ont pas exprimé cette volonté, ni de vive voix, ni par écrit, il conviendrait d'examiner quel est le sentiment des autres héritiers. Si ceux-ci, après la mort des parents, consentent à ce que leur frère prêtre ait une part plus grande dans l'héritage, à cause du surcroit de dépenses qu'il a supportées, la chose va encore de soi.

Mais en dehors de là, il nous semble que le droit à la compensation et surtout à une pension prise sur les deniers de l'héritage des parents, n'est pas évident, et nous n'oserions en autoriser positivement la revendication.

En effet, ce droit ne peut venir d'un acte gracieux et libéral inspiré par l'affection et la piété filiale. Cet acte paraît avoir le caractère d'une donation pure et simple, qui ne confère pas au donateur un droit strict à prendre ou à exiger quelque chose en retour. L'intention de le faire, si on la suppose dans le prêtre en question, ne suffirait pas pour rendre la compensation licite, à moins qu'elle n'ait été manifestée de quelque manière et approuvée au moins tacitement par les parents ou les autres héritiers. Il en serait sans doute autrement si l'un des enfants avait dû faire pour l'entretien des parents des dépenses nécessaires auxquelles les autres étaient également tenus. En vertu de cette dernière considération, si le prêtre en question croyait pouvoir se dédommager dans une *certaine mesure*, nous ne l'obligerions pas à restituer, surtout *post factum*. Mais de là à prélever une pension proprement dite sur l'héritage commun, il y a quelque distance, et nous hésiterions à lui dire qu'il est permis de la franchir, en dehors des hypothèses que nous avons faites, soit parce que son droit n'est pas évident, soit parce qu'il n'est guère convenable de traiter ses parents comme des étrangers, soit encore parce que cette

manière d'agir pourrait ne pas agréer du tout aux autres frères et sœurs.

Q. — Si vous vous êtes amusé à lire l'almanach du *Pèlerin* pour 1898, vous avez dû remarquer une histoire d'exécution sommaire rapportée au sujet des mines d'or du Klondyke.

En Amérique, il est assez difficile de persuader aux populations que la loi de Lynch n'est pas une loi, mais un acte de banditisme, dans les Etats où la justice est organisée.

Mais, *quid in casu?* Que répondre à un homme de foi moyenne partant pour le Klondyke, et se joignant pour cela à une bande de mineurs?

Peut-il en conscience prendre part à une exécution de ce genre?

R. — Le procédé sommaire du *lynchage* est évidemment condamnable, au moins dans deux cas : 1° quand il s'exerce en pays civilisé et judiciairement organisé, contrairement aux lois; 2° quand il blesse dans son exécution les justes exigences de la loi purement naturelle.

Mais, quand il s'agit d'une application naturellement juste de la loi de Lynch, au sein d'une société incapable de se défendre par les moyens ordinaires de la justice, nous ne voyons pas en vertu de quel principe on devrait la regarder comme intrinsèquement mauvaise et condamnable.

L'acte de violence par lequel un homme repousse l'attaque brutale dont il est l'objet, est-il du « banditisme, » quand aucun autre moyen suffisant de défense n'est à sa disposition? S'il excède, comme on dit en morale, le *moderamen inculpatæ tutelæ*, c'est-à-dire s'il cède à quelque mouvement exagéré de passion sauvage de vengeance pour infliger à son agresseur un traitement manifestement disproportionné avec l'attitude et les intentions de celui-ci, il commet une faute et devient susceptible, suivant la gravité des cas, d'être assimilé, au moins partiellement, à un assassin, à un bandit.

Mais, encore une fois, le droit naturel autorise parfaitement tout homme quelconque, toute agglomération d'hommes quelconque, à prendre les précautions répressives et préventives que réclame sa sécurité, compromise par l'injuste agression d'un étranger.

A la lumière de ces principes, essayons de résoudre le problème de « lynchage » qui nous est ici proposé.

La peine de mort (pendaison) infligée pour détournement d'un morceau de lard est chose qui semble évidemment exagérée, ainsi que l'a fait remarquer le seul membre du « conseil de guerre » qui ait pris la défense de l'accusé, d'après la narration de l'*Almanach du Pèlerin*. Une forte bastonnade, très forte même, si l'on veut, eût été sans doute bien suffisante pour prévenir efficacement la récidive.

Il est vrai qu'il faut tenir compte des conditions très particulières dans lesquelles se font ces lamentables expéditions de l'Alaska, à la recherche des mines d'or, dans une région glacée, sans ressources de vie pour les malheureux qui s'y aventurent, au prix de privations et de labeurs vraiment épouvantables. Il faut comprendre qu'un morceau de lard a là-bas, dans l'immensité nue de ces déserts de neige, une valeur considérable, qu'une vie humaine même peut en dépendre, et que, en pareil cas, la protection de la propriété privée, dans ses plus minimes détails, revêt tout simplement le caractère d'une protection de la vie elle-même.

Aussi n'hésitons-nous pas à trouver très gravement coupable le malheureux qui, sans urgence de besoin, s'est permis de dérober le morceau de lard en question. Et nous disons qu'une forte correction s'imposait, mais rien de plus, semble-t-il. La peine de mort ne serait justifiable que si ce larcin avait mis en cause le salut de la petite société ambulante de mineurs, et s'il avait été impossible à elle de prévenir autrement un danger menaçant gravement sa propre subsistance.

Donc, violation du droit naturel dans l'infliction d'une peine sans proportion avec le délit, et, sous ce rapport, acte de véritable banditisme, immoral, auquel personne ne peut *tuta conscientia* participer.

Pour le reste, si l'on s'en était tenu à une exécution moins féroce, nous n'aurions rien à critiquer dans le principe et la pratique du lynchage en question.

Pas de sentimentalité fausse là-dessus, s'il vous plaît. Il faut voir les choses comme elles sont, et les apprécier autrement qu'avec les dispositions de l'homme qui ne les aperçoit que de loin, par le gros bout de la lunette, chaudement emmitouflé au coin de son feu.

Cinquante hommes se réunissent pour tenter la fortune d'une expédition sur les rives dorées du Klondyke. Ce Klondyke est un affluent de l'immense fleuve le Yukon, qui baigne, sur un cours de 3,500 kilomètres, une région polaire vaste trois fois comme la France, située à l'extrémité nord-ouest de l'Amérique. Pas de vie animale ni végétale, ou à peine des traces, dans ce pays-là! Désert de glaces et de neiges absolument inhabitable pendant neuf mois de l'année, criblé de montagnes glissantes et pointues comme des aiguilles, de passages impraticables, extrêmement dangereux, à toutes les altitudes possibles; tout cela d'un fantastique terrible dont l'imagination essaierait en vain de donner une idée. Combien de pauvres diables sont allés là attirés par l'appât de la fortune, et dont les os servent maintenant à jalonner la route de 3 à 4000 kilomètres qu'il faut parcourir, en luttant désespérément nuit et jour contre les horreurs de la solitude, du climat, de la surhumaine fatigue, pour atteindre enfin le pays de l'or, l'eldorado enchanté, où se trouvent en effet des masses d'or, comme il n'y en a nulle part ailleurs en aucun pays du monde, de l'or que le Yukon et le Klondyke roulent à pleins bords dans leurs flots, si bien que les prétendus mineurs assez

heureux pour arriver au but se contentent de le pêcher.

Puis, il faut revenir, et recommencer donc la série épouvantablement crucifiante des horreurs de la traversée susdite...

Chacun emporte avec soi tout ce qui est nécessaire à sa vie pour le temps de l'expédition. On juge par là de la rareté des vivres, et du caractère féroce que revêt la lutte pour l'existence, quand il faut à tout instant songer à défendre contre le voisin son droit de ne pas mourir de faim.

Ce n'est pas au poids de l'or, c'est paraît-il, à dix, vingt fois, cent fois, son poids de bel or, cueilli à pleines mains au Klondyke, que se paie parfois un morceau de biscuit moisi, quand il n'est pas gelé et dur comme roche depuis des mois.

Horrible, direz-vous, cette infernale chasse à l'or, avec pareil préjudice de vies humaines! D'accord! Mais enfin, après l'avoir blâmée dans la plupart des cas (pas pour tous assurément), dans son point de départ, il nous reste à la suivre et à juger moralement les péripéties qui s'y rencontrent.

Qu'a à voir la loi des Etats-Unis, la loi du Canada, avec les crimes qui se commettent dans ces parages? Où sont les gendarmes, où le code, où les tribunaux, les prisons, où enfin l'appareil de justice sociale, capables de protéger les honnêtes gens contre les coquins? Plaisanterie pure que de songer à traduire les voleurs par exemple, à la barre d'une police correctionnelle quelconque!

Ces cinquante hommes se réunissent pour s'aider et se défendre; ils se défendent comme ils peuvent, avec les seules armes de la loi naturelle, ainsi qu'on fait très légitimement en pays sauvages; ils se défendent des loups et de leurs frères criminels au même titre, avec le même droit. Pourvu qu'ils observent consciencieusement les règles naturelles indispensables de la procédure (accusation, défense libre, constatation du délit, peine proportionnée, etc.), en quoi ces cinquante juges sont-ils moins aptes à prononcer sur la culpabilité (flagrante *in casu)* du crime, que les douze bonshommes qui siègent dans nos jurys civilisés? Le code pénal naturel est simpliste, voilà le malheur! et c'est précisément pour varier un peu plus ses pénalités que nos codes positifs ont été inventés.

Trop sommaire donc et trop dure la pratique du lynchage dans l'histoire que raconte l'*Almanach du Pèlerin*. Mais, par ailleurs, en principe et en fait, parfaitement légitime.

Et encore? Sommes-nous bien sûrs que la peine de mort ait été une monstruosité, *in casu?* Nous le croyons très volontiers, étant donné la tendance des mœurs américaines sur ce chapitre, et, jusqu'à preuve du contraire, nous nous en tenons à notre conclusion : c'est un assassinat; donc, défendu d'y coopérer.

Et pourtant, si l'homme qui, là-bas, est absolument convaincu que sa vie tient à ce morceau de lard, brûlait la cervelle à qui veut l'en dépouiller, où serait le crime, où serait le péché? Voyez-vous une différence entre ces deux manières de se faire tuer par autrui : par un coup de couteau ou par nécessité de mourir de faim? Si donc, nos cinquante hommes avaient raisonné en partant de cette donnée bien certaine que le détournement d'un morceau de vivres étant sûrement, vu les circonstances, un attentat direct à la vie du prochain, si la nécessité d'un exemple efficace leur avait de bonne foi paru l'unique sauvegarde suffisante contre les tentations de vol, souverainement graves en semblables circonstances, nous ne voudrions point les absoudre entièrement, mais ne voudrions point non plus les déclarer entièrement inexcusables.

Mais c'est là une hypothèse qui ne se vérifie très probablement pas dans les expéditions de l'Alaska, au moins dans les conditions précises que nous venons d'indiquer.

Restons-en donc aux termes de notre solution, et disons que, si la théorie et la pratique des exécutions judiciaires à la mode de Lynch sont assurément légitimes dans le cas des pêcheurs d'or du Klondyke, le « lynchage » semble dépasser le *moderamen inculpatæ tutelæ*, et constituer une œuvre parfaitement immorale quand il s'agit d'un morceau de lard.

Q. — Est-il blâmable le confesseur qui exempte de la restitution le consentant qui a donné son vote dans une sentence injuste, si les votes ont été secrets, et qui doute si son vote a été *exprimé et nécessaire, an vero ex posterioribus?*

R. — Oui, ce confesseur est blâmable. Le fait du vote injuste en soi est certain. Reste donc à savoir si ce vote injuste a été en même temps cause efficace de la sentence finale et par conséquent du dommage qui en est résulté pour autrui. Les votes ont été secrets. Personne donc ne peut établir un doute positif en faveur de l'affirmative ou de la négative, quant à sa participation effective au crime de la majorité. Reste alors le doute purement négatif. Or, le mode de scrutin employé empêchant à priori toute vérification possible sur ce point, ceux qui y prennent part sont censés *per modum unius* accepter la coopération globale que comporte le sens du vote émis par eux. On ne saurait donc les regarder comme indemnes s'ils ont voté mal et les excuser de restitution en cas de besoin. Telle est l'opinion commune des moralistes, même des plus larges et probabilistes en cette matière. (Cf. Gury, T. I, n. 682, resp. 2o).

Q. — J'ai lu dans l'*Ami* que certaines circonstances graves pouvaient permettre la célébration du mariage après la publication d'un seul ban, sans la dispense des deux autres. Pourrait-on, basé sur ce principe, marier deux personnes qui, après une seule publication, se présenteraient au prêtre avec tous leurs invités, n'ayant

point pensé à demander la dispense des deux autres bans ? ou faudrait-il les renvoyer, en attendant cette dispense ?

R. — Il faudrait les renvoyer : 1° si c'est par leur « faute » que la dispense des deux autres bans n'a pas été demandée en temps utile ; 2° si ce sont des gens chrétiens, capables de comprendre le sérieux de l'irrégularité commise, capables de supporter l'ennui très sérieux qui en résulte pour eux, plutôt que d'enfreindre une loi grave de l'Eglise. Voilà pour le principe. En fait, dans la plupart des cas, s'il y a eu oubli involontaire, inadvertance ou ignorance de la part des conjoints, ou faute de la part seulement du curé, et si l'on a affaire, comme ce sera l'ordinaire, à des gens qui seront grandement surpris et affligés d'un renvoi, alors que tout est prêt pour la noce, il faut passer outre et célébrer le mariage. Notre avis est que la règle absolue du renvoi de la noce n'est presque jamais pratiquement applicable, et, si ce n'avait été le respect qu'on doit toujours à la lettre du droit, *per se*, nous aurions tout uniment et sans ambages répondu à la question posée par l'affirmative.

Etant donné l'usage de célébrer la noce en famille, immédiatement après le mariage religieux, les dépenses faites pour recevoir les invités, l'impossibilité de les réunir une seconde fois quelques jours après, l'impossibilité même de les retenir seulement jusqu'au lendemain, l'impossibilité d'éviter les abus qui ne manqueraient pas de résulter, quand même, dès le premier jour, de cette agglomération de gens qui noieraient dans le vin leur déconfiture, le danger aussi de la réunion des deux futurs, difficiles à séparer en pareil moment, étant donné cet ensemble de circonstances auxquelles on pourrait en ajouter d'autres encore non moins graves et urgentes, le curé n'a qu'un parti à prendre : procéder au mariage et prévenir l'évêché après coup puisqu'il n'a pu le faire avant.

Si la demande de dispense n'était que l'affaire de quelques instants, d'une heure ou deux, dans les villes par exemple, ou quand on peut avec rapidité suffisante recourir au télégraphe, il faudrait commencer par demander la dispense, quitte à faire attendre un peu la noce ; pas beaucoup cependant, si l'on apercevait à cette attente des *graviora incommoda*.

En fait, nous ne blâmerions jamais un curé qui marierait en pareil cas, sauf l'exception, prévue ci-dessus, d'une noce très chrétienne et disposée à prendre convenablement les désagréments du délai nécessaire à l'obtention de la dispense. Il fallait mentionner cette exception — rare, hélas ! — pour être complet. Au fond, c'est le mariage immédiat qui est la règle.

Nous supposons en tout cela que le curé a par ailleurs certitude morale qu'aucun empêchement dirimant, *découvrable* par les publications de bans, ne s'oppose au mariage ; auquel cas évidemment sa conduite pourrait être fort différente, vu que, au lieu d'une loi obligeant *ad liceitatem*, il se trouverait dans le cas de coopérer à la célébration d'un mariage atteint par une prescription obligeant *ad validitatem*.

Q. — A. est propriétaire d'un beau vignoble qui lui rapporte en moyenne, par an, environ deux cents mesures de vin.

Cette récolte ne suffisant pas à son avarice, il ajoute à son vin de dix à quinze mesures d'eau et vend le tout pour du vin naturel. Par là il augmente ses recettes d'environ trois cents francs. Cette somme n'est-elle pas injustement acquise ? Par conséquent, n'est-il pas tenu à restitution ?

Quid, si, avec cette quantité d'eau, il ajoutait à son vin d'autres substances, de l'alcool, etc.?

Il s'excuse en disant que l'acheteur sait ce qu'il reçoit, puisqu'il a préalablement goûté son vin. (A noter que les acheteurs croient certainement acheter du vin naturel, et ne sont ordinairement pas connaisseurs en cette matière).

A. n'est pas de bonne foi, c'est-à-dire n'est pas tranquille sur sa manière de faire.

Peut-il être absous, s'il refuse soit de restituer le bien mal acquis, soit de cesser sa fraude ?

La solution du cas serait-elle différente, si A. était pauvre et s'il commettait cette fraude non pas pour s'enrichir, mais pour ne pas s'endetter et se ruiner ?

Le confesseur qui aurait un soupçon véhément, disons quasi une certitude morale que tel ou tel de ses pénitents se rend coupable de pareille injustice, est-il tenu d'interroger *in tribunali pœnitentiæ* lorsqu'on ne lui en dit rien ?

R. — Nous trouvons dans cet exposé une preuve nouvelle tendant à corroborer l'opinion qu'aujourd'hui le vin livré aux acheteurs par les marchands et même par les propriétaires, n'est pas identique à celui qui vient de la vigne.

Cette opinion, qui paraît assez générale, fait précisément que les acheteurs ne sont pas dupes, quand les vendeurs assurent que leurs vins sont naturels. S'il en est ainsi, l'objet du contrat entre acheteurs et vendeurs serait donc le vin tel qu'il est au moment de la dégustation et de la vente. Il s'ensuit qu'il serait difficile de voir une fraude injuste et obligeant à restitution, dans toute altération du vin naturel, par l'addition de substances non nuisibles, comme l'eau et l'alcool. Il y aurait injustice seulement si la qualité du vin ainsi modifiée était trop inférieure et que le prix en fût trop élevé d'après l'estimation commune.

Il faut admettre toutefois une exception. Si l'acheteur, voulant absolument du vin naturel, attachait son consentement au contrat, à cette condition que le vin fût naturel et pur de tout mélange, cette volonté étant clairement manifestée au vendeur, celui-ci serait injuste en livrant un vin additionné d'eau ou falsifié. Il devrait restituer, ou plutôt, le contrat étant nul, il ne pourrait en retirer aucun profit, et il serait tenu de réparer les dommages subis par l'acheteur. Il devrait restituer le prix reçu, et reprendre sa marchandise. Mais comme cette reprise n'est pas chose facile, ni même possible le plus souvent, et comme cette marchandise profite d'ordinaire à l'acheteur, quoique dans une mesure peut-être moindre, il y aurait lieu d'estimer ce profit qui revient au con-

sommateur et de le déduire du prix à restituer. C'est à l'équité et à la prudence à régler le tout.

Mais si les acheteurs n'ont pas ostensiblement manifesté leur intention de n'acheter que du vin naturel, ce n'est plus tout à fait la même chose. Ils devraient savoir qu'il est très difficile aujourd'hui de trouver du vin naturel, que par conséquent, *ex communiter contingentibus*, il est à présumer que les vins achetés ne sont point à l'abri de tout soupçon de mélange ou d'altération quelconque, malgré les paroles rassurantes des vendeurs. Si les acheteurs sont dans l'erreur sur ce point, cette erreur leur est imputable, et ils ne pourraient s'en prévaloir pour demander la rescision du contrat ou exiger une réparation.

Il est évident que l'intention particulière et l'état de fortune du vendeur ne modifient en rien la question de justice. Qu'il veuille s'enrichir ou seulement éviter de faire des dettes, qu'il soit pauvre ou riche, c'est indifférent. La justice veut le droit et rend à chacun ce qui lui est dû, indépendamment de toute autre considération

Quid in praxi ? Votre propriétaire affirmant qu'il vend du vin pur quand c'est du vin additionné d'eau ou d'alcool, dit d'abord un mensonge, ce qui est un péché. Sa conscience inquiète lui reproche sans doute déjà ce mensonge, et probablement en tant que doublé d'une injustice. Qu'il cesse donc de frauder. Telle est la résolution qu'il doit prendre et au besoin qu'il faut lui suggérer.

Y est-il tenu en justice? Nous n'oserions l'affirmer absolument, sauf l'exception indiquée. Mais nous l'engagerions vivement, pour calmer les troubles de sa conscience, à ne plus continuer ces manœuvres frauduleuses. Quant au passé, nous l'exhorterions, sans l'obliger strictement, à une certaine réparation, par exemple à diminuer le prix de son vin pour les clients qui auraient eu à souffrir de son procédé, ou même à leur vendre simplement au même prix du vin naturel et pur de tout mélange.

Quant à l'autre pénitent, soupçonné seulement de travailler son vin, mais qui n'a fait aucun aveu sur ce point, ni manifesté aucune inquiétude, il vaut mieux ne pas l'interroger et le laisser dans la bonne foi, surtout parce qu'il s'agit d'une obligation qui peut n'être pas certaine.

Q. — Que pensez-vous du consentement requis pour le mariage dans le cas suivant?

Jeanne appartient à une excellente famille chrétienne. Elle désire un enfant légitime, mais pas la vie du mariage. Que fait-elle? Elle choisit un jeune homme que tout le monde méprise. Elle le choisit uniquement ainsi, parce qu'elle ne veut pas demeurer dans le mariage, et désire avoir toutes les raisons plausibles quand elle le voudra, c'est-à-dire aussitôt qu'elle se reconnaîtra enceinte, pour le quitter.

Elle se marie donc à l'église et trois mois après, se trouvant enceinte, elle quitte son mari et rentre chez elle, ayant tous les droits au point de vue civil de se séparer de son mari et de retourner dans sa maison.

R. — Le consentement donné par la personne dans ces conditions peut s'interpréter de trois manières : 1° dans ce sens qu'après avoir accepté les obligations du mariage, elle se réservait de s'y soustraire quand elle aura obtenu ce qu'elle désire ; 2° qu'elle n'ait voulu accepter ces obligations que pour un temps limité, c'est-à-dire jusqu'à ce qu'elle se trouvât enceinte ; 3° qu'elle n'ait voulu que simuler un mariage afin d'obtenir légalement au double for religieux et civil l'objet de ses désirs.

Dans le premier cas, elle a péché gravement contre Dieu et contre son mari ; mais son mariage a été valide, parce qu'elle a vraiment consenti aux conditions essentielles du mariage, bien qu'elle fût résolue à y être infidèle. Et, par l'exécution de sa résolution criminelle, elle demeure dans l'état du péché. Elle reste tenue de toutes les obligations de l'épouse légitime.

Dans le deuxième cas, en excluant formellement la perpétuité du mariage, elle a rendu son consentement invalide ; elle n'a jamais été mariée; sa cohabitation et ses rapports avec son prétendu mari n'ont été qu'un vrai concubinage pallié par le simulacre du mariage. Si elle reprenait son mari, elle n'aurait pas le droit de réclamer de lui les devoirs de l'époux.

Dans le troisième cas, la solution est la même.

Voilà ce qu'il en est au for de la conscience. Au for externe, son mariage est tenu pour valide tant qu'elle n'a pas fait la preuve de la nullité de son consentement et obtenu du juge ecclésiastique la déclaration de cette nullité. Et il lui faudrait, pour y arriver, des preuves péremptoires ; la présomption tient pour la validité tant que le contraire n'est pas démontré avec certitude.

Cette preuve faite, le mariage étant déclaré nul dès le principe, l'enfant devient illégitime au for externe comme il l'est au for interne dans les deux dernières hypothèses.

Q. — 1° Quels sont les devoirs des évêques dans les congrégations à vœux simples?

2° Comment obtenir d'être relevé des vœux simples?

R. — Ad I. Nous avons traité la question *ex professo* en 1895, p. 280, pour les congrégations de femmes. La plupart des principes que nous y avons exposés sont applicables aux congrégations d'hommes.

Ad II. S'agit-il d'un religieux dans les ordres, ou d'un religieux qui n'y est pas?

Dans l'un et l'autre cas, il faut s'adresser au Saint-Siège; mais les conditions qu'il impose sont différentes. Lorsqu'un religieux engagé dans les ordres sacrés obtient du Saint-Siège la dispense de ses vœux, il lui est défendu de quitter l'Institut avant d'avoir trouvé un évêque pour le recevoir, et de s'être pourvu d'un titre d'ordination; s'il sort auparavant, il est suspens, et la suspense ne cessera que quand il accomplira ces deux conditions.

Q. — Le savant *Ami* pourrait-il nous parler un peu de l'influence exercée par l'illustre évêque d'Orléans, Mgr Dupanloup, sur le système pédagogique? Quelles étaient les bases de son éducation?

Ce système pédagogique n'a-t-il pas une grande analogie avec la méthode employée par les Salésiens de Don Bosco, du moins au point de vue de la formation du cœur?

R. — L'influence de Mgr Dupanloup sur la pédagogie s'est exercée surtout par son *Traité de l'éducation*.

L'idée principale qu'il a visé à mettre en relief, c'est qu'il faut provoquer l'initiative de l'élève, lui ouvrir l'esprit et le cœur, le faire penser et agir par lui-même, employer à son égard la persuasion plutôt que la contrainte, les encouragements plutôt que les punitions, les formes du respect pour sa conscience et sa liberté plutôt que celles de l'autorité qui impose de force sa volonté.

Cette manière de comprendre l'éducation renferme d'excellents éléments et, dans une mesure plus ou moins large, elle est pratiquée dans tous les établissements catholiques.

Mais, à vouloir l'employer seule, on s'exposerait à manquer le but avec certains caractères qui ont besoin d'être, au moins une bonne fois, domptés et assouplis au joug de la discipline.

D'ailleurs, dans la base que l'illustre prélat donne à son système d'éducation, il entre une idée pour le moins fort contestable, pour ne pas dire certainement fausse. Cette idée est que l'enfant, aussitôt qu'il commence à jouir de sa raison, est en pleine possession du droit de ne se déterminer que par lui-même et de pouvoir souverainement disposer de lui-même et de ses actes. Quelques passages feront comprendre sa pensée :

« Voici un enfant, il faut l'élever; mais qu'est-ce à dire et quel est cet enfant? Cet enfant, c'est le genre humain; c'est l'humanité tout entière; c'est l'homme : rien de plus, rien de moins. Il a droit à la sollicitude de toutes les autorités, à l'action et aux bienfaits de tous les pouvoirs sur la terre. Il a droit à tous les respects et il les doit à son tour. » (Tome I, p. 31).

« L'enfant que vous élevez n'est pas un bois mort : c'est un être sublime, capable de vérité et de vertu, de connaissance et d'amour; c'est une créature active, puissante, souveraine; douée de conscience et de liberté, elle doit nécessairement agir, se développer elle-même.

« Cette action, ce concours est essentiellement libre; il peut, il doit être provoqué, soutenu, encouragé; il ne doit pas être contraint ni forcé.

« Sans doute il faut réprimer le mal, mais jamais forcer ni contraindre violemment au bien; autrement ce ne serait plus le bien. (*Ib.*, p. 226-228).

« Partout et toujours, l'autorité sert et doit servir : c'est son ministère essentiel, c'est son droit le plus auguste; je dirai plus : c'est son devoir. » (Tome II, p. 543).

« Cet enfant, tout faible qu'il est, il peut vous vaincre! Vous pouvez le frapper, vous pouvez l'écraser, il n'est pas vaincu : c'est vous qui l'êtes; sa volonté, son âme vous résistent invinciblement. » (Tome I, p. 229).

La liberté humaine, qui rend l'homme responsable de ses actes et qui lui permet de se déterminer lui-même, ne lui confère pas la *souveraineté*, elle n'en fait pas le maître, l'arbitre *souverain* de ses déterminations; elle le laissse sous la *dépendance* de toutes les autorités légitimes, soumis à leur *correction* et à toute *contrainte* légitime pour la fuite du mal et pour la pratique du bien, pour le redressement des torts et la punition des méfaits. Soustraire l'homme à la puissance coercitive de l'autorité, c'est énerver, c'est briser la force que Dieu a donnée à ceux qu'il a investis du pouvoir de gouverner et de commander aux hommes pour les faire parvenir à leur fin.

Cette théorie ne pourrait donc s'appliquer aux hommes faits, parvenus au plein développement de leurs facultés, sans engendrer les plus graves dangers. A plus forte raison ne pourrait-elle s'appliquer en matière d'éducation à des enfants, à des jeunes gens chez qui les instincts ou les passions naissantes font parfois une si rude concurrence à la raison naissante, aux bons sentiments qu'ils ont apportés à leur naissance ou que l'éducation a déjà fait naître chez eux. Quand ils ne savent pas vouloir le bien par eux-mêmes, il leur est nécessaire que la volonté supérieure de ceux qui ont le droit de leur commander et la charge de les conduire, s'impose, même par voie de contrainte, à leur volonté.

Mais ce serait une grave erreur de penser que la contrainte puisse seule et par elle-même suffire à l'éducation. Elle peut procurer, et encore pas toujours, la discipline extérieure; elle ne forme bien ni l'esprit ni le cœur. Il y faut joindre l'action pénétrante de la bonté, de la douceur, de l'encouragement, des avis donnés à propos, des vues ouvertes sur les grandes idées qui doivent dominer l'existence, des stimulants empruntés à tout ce que la religion a de plus élevé. Il faut que, tout en maintenant l'élève dans le respect extérieur de l'ordre et de l'autorité, on l'accoutume à se vaincre intérieurement et à se porter de lui-même vers le bien.

C'est pourquoi, tout en répudiant le principe de l'indépendance et de la souveraineté de l'enfant et du jeune homme, tout en se mettant en garde contre les inconvénients qu'il y aurait à l'appliquer dans toutes ses conséquences, il y a grand profit à développer chez eux l'esprit d'initiative, à leur inspirer un vif sentiment de leur responsabilité, à tendre les ressorts de leur volonté propre. Une bonne éducation ne doit pas les tenir purement passifs. Autrement ils entreraient dans la vie mal préparés aux luttes qu'ils auront à soutenir, aux entreprises qu'ils auront à conduire; ils seraient incapables de mettre en œuvre leurs facultés et même de conserver ce qu'ils auront pu acquérir de bonnes habitudes dans leur première formation.

Sous ce rapport, il y a grand profit à tirer de la

lecture de l'ouvrage de Mgr Dupanloup sur l'éducation.

Ce qu'il dit de vraiment bon et pratique est en usage non seulement chez les Salésiens de Don Bosco, mais encore dans toutes les maisons catholiques d'éducation.

Quant à ce qu'il y a d'excessif dans la proscription de toute contrainte, il savait pratiquement le corriger, et ceux qui ont exercé avec lui ou sous son autorité le ministère d'éducateurs de la jeunesse, pourraient témoigner qu'il ne reculait pas devant les sévérités nécessaires.

Q. — Une fabrique, qui a à sa charge des messes de fondation, n'est pas sans doute simple mandataire des fondateurs, de sorte qu'elle reste toujours responsable des messes dont elle a versé les honoraires et qui, pour telle ou telle cause, n'auraient pas été fidèlement acquittées. Par exemple, elle envoie à l'évêché 300 messes chaque année. Elle n'a pas la certitude que toutes ces messes seront acquittées exactement, car des oublis ou des erreurs se produisent nécessairement de temps en temps, quoique rarement. Ces erreurs, il est impossible de les contrôler ; car elles arrivent de mille manières (intentions mal déterminées, erreurs ou oublis à l'évêché, erreurs ou oublis des prêtres qui ont reçu les honoraires, honoraires égarés, etc. etc.). Cependant, quelque rares que soient les erreurs, au bout d'un temps plus ou moins indéterminé, on est moralement sûr que sur le nombre des messes envoyées il y en a quelqu'une ou quelques-unes qui ne seront pas dites, et qu'il y aura une erreur au détriment des âmes ; d'autant plus que chacun des prêtres qui s'est chargé de ces messes a le droit, avec certaines restrictions, d'être probabiliste et d'interpréter ses doutes en sa faveur.

Donc, plus il y a de messes envoyées par cette fabrique, plus il y a d'oublis ou probables ou certains.

La fabrique a-t-elle à s'en préoccuper ?

Et pour les erreurs anciennes, la prescription vaut-elle, et pour combien de temps ?

R. — La fabrique ayant confié l'acquit des messes à des prêtres offrant les garanties ordinaires pour l'exactitude à s'acquitter des charges de ce genre qu'ils acceptent, se trouve déchargée de sa responsabilité. Elle peut toutefois demander à ces prêtres de lui certifier ensuite que les messes ont été réellement acquittées : la certitude serait alors complète.

Quant à celles qu'elle envoie à l'évêché, elle n'a plus à s'en occuper. C'est l'évêché qui est chargé de pourvoir à leur acquit. En les lui envoyant, la fabrique suit la règle ordinaire. Il n'y a pas à douter que l'évêché ne prenne toutes les précautions possibles pour que les messes dont il a le dépôt soient régulièrement acquittées.

Q. — Quelle différence y a-t-il entre un vicariat apostolique et une préfecture apostolique ?

R. — Nous empruntons à l'*Annuaire pontifical catholique* des renseignements aussi sûrs qu'intéressants pour résoudre la question qui nous est posée [1].

[1] Mgr Battandier, *Annuaire*, p. 170.

A. Vicaires apostoliques. — I. *Leur origine.* — Dieu ayant confié à son Eglise le soin d'évangéliser tous les peuples de la terre, les papes ont dû de tout temps se préoccuper de ce grand et important devoir.

Tout d'abord, les papes envoyèrent dans les pays infidèles des évêques, mais sans lieu fixe de résidence, et, par conséquent, sans titre, pour fonder de nouvelles églises. Ceux-ci s'appelaient parfois les évêques des nations ; ils enseignaient la vraie foi, ordonnaient des prêtres, fondaient les diocèses, en délimitaient les territoires et établissaient la hiérarchie régulière qui était reliée au Souverain Pontife par la concession du Pallium aux métropolitains. Ces derniers se trouvaient ainsi les représentants directs du Saint-Siège vis-à-vis des autres évêques et des fidèles.

Plus tard, les Souverains Pontifes mirent directement sous leur juridiction les prêtres ou évêques qu'ils envoyaient évangéliser les pays lointains. L'institution de la Congrégation de la Propagande marque un pas décisif dans cette voie. Les premiers vicaires apostoliques marqués du caractère épiscopal furent nommés par Alexandre VII pour les missions de Chine en 1658, et, à partir de cette époque, leur création fut toujours en raison directe du développement de la foi dans les pays où la hiérarchie n'était pas instituée, ou n'avait pas encore été rétablie.

II. *Leur nomination.* — Les vicaires apostoliques sont nommés par bref et pourvus d'un titre épiscopal sur la présentation de la Propagande, le pape indiquant en consistoire, après avoir pourvu aux diverses églises, les nominations faites de cette façon.

Souvent même le Souverain Pontife donne en blanc à un vicaire apostolique en charge le pouvoir de créer un ou plusieurs autres vicaires apostoliques, en indiquant les titres qu'on pourra leur conférer. L'élection faite est envoyée à Rome pour régulariser la nomination et l'inscrire à la Propagande. Les vicaires apostoliques reçoivent aussi souvent l'autorisation de conférer la consécration épiscopale sans la présence de deux autres évêques, ceux-ci étant remplacés par deux prêtres, qui ne peuvent porter la mitre dans cette cérémonie. (S. C. des Rites, 20 juill. 1894).

III. *Droits et privilèges.* — Les vicaires apostoliques ont toutes les obligations des évêques hiérarchiquement constitués, et entre autres celles de la résidence dans le territoire de leur vicariat, de la visite *ad limina*, soit par eux soit par procureur, à intervalles déterminés par l'éloignement de la mission ; ils peuvent exercer dans leur vicariat toutes les fonctions de l'ordre épiscopal, toutefois ils ne sont pas ordinaires de ces lieux au sens strict de ce mot. (S. C. Prop., 22 mars 1669). Ainsi ils ne peuvent officier au trône, qui est l'insigne de l'évêque diocésain, ni accorder l'indulgence de 40 jours après l'office pontifical, ni être nommés au canon de la messe comme l'ordinaire du lieu. (Prop., 24 août 1852). Pareillement ils ne peuvent

pas imposer la collecte à leurs missionnaires pour le jour anniversaire de leur sacre (Propagande, 11 juillet 1853), ni faire porter la croix devant eux (Prop., juillet 1883), ni régulièrement prendre la *cappa magna*. (Prop., 16 février 1867).

IV. *Rétablissement de la hiérarchie.* — Cet ensemble de décisions marque une limite bien tranchée entre l'ordinaire d'un lieu où la hiérarchie est canoniquement établie, et les mesures essentiellement provisoires par lesquelles le pape pourvoit à la divulgation de l'Evangile. Quand ces vicaires apostoliques ont fondé dans un pays la religion catholique avec assez de stabilité pour que l'on puisse espérer son développement normal, ce pays, tout en restant encore sous l'administration de la Propagande (comme l'Angleterre, le Canada, les Etats-Unis, les Indes), voit la hiérarchie s'y établir. On citera comme exemple la hiérarchie rétablie par Pie IX en Angleterre, en Ecosse par Léon XIII aux premiers jours de son Pontificat (4 mars 1878), plus récemment en Bosnie et Herzégovine le 5 juillet 1881, enfin dans l'Inde anglaise le 1er septembre 1886.

On compte aujourd'hui à peu près 120 vicariats apostoliques dépendant de la Propagande, et 8 dépendant de la Congrégation des affaires ecclésiastiques extraordinaires.

B. Préfectures Apostoliques. — I. *Nomination des préfets apostoliques.* — L'évangélisation des infidèles commence par l'envoi de missionnaires ; c'est le fondement de la mission. Le territoire de cette mission se trouvera nécessairement dans celui qui appartient soit à un vicariat, soit à une préfecture, et ces missionnaires sont naturellement soumis à l'autorité ecclésiastique qui y préside. Si la mission devient importante, les conversions nombreuses, la Congrégation juge bon de constituer dans ce lieu un premier centre indépendant de catholicisme. Elle démembre alors le territoire de la préfecture ou du vicariat et le constitue en préfecture. D'autres fois, la délimitation de la préfecture précède l'envoi des missionnaires. C'est le cas d'un territoire concédé à une congrégation religieuse qui y sera chargée de la prédication de l'Evangile.

II. *Leurs pouvoirs.* — Ces préfets apostoliques sont de simples prêtres, mais munis de pouvoirs spéciaux assez étendus, sans cependant avoir pour cela la juridiction quasi épiscopale ou quasi ordinaire. Ils sont tenus de résider dans la préfecture et sont vraiment les supérieurs des autres missionnaires qui s'y trouvent, quand bien même ces derniers auraient été nommés directement par la Propagande. Ils communiquent directement avec la Propagande pour tout ce qui regarde leur préfecture, doivent lui envoyer régulièrement chaque année la relation de ce qui s'est passé dans leur territoire et des progrès qu'y a fait la vraie foi. Il est un certain nombre de pouvoirs normalement conférés aux préfets apostoliques, et le décret du 13 août 1896 les a encore étendus. En outre, chacun d'eux reçoit suivant les circonstances d'autres concessions qui font loi pour sa préfecture.

On compte aujourd'hui 44 préfectures apostoliques.

On rencontre encore dans cette sorte de hiérarchie, les *supérieurs de missions*, dont il nous faut dire un mot. Par un décret du 12 septembre 1896, la Propagande a abrogé les préfectures apostoliques qui se trouvaient dans les pays orientaux et n'avaient pas de territoire séparé, mettant à leur lieu et place des supérieurs de missions.

Ces missions étant confiées à des réguliers, c'est au supérieur général qu'il appartient de choisir le supérieur de la mission, qui pourra être distinct du supérieur régulier ou se confondre avec lui. S'ils sont distincts, la différence de nom indique suffisamment la différence d'attributions. Les supérieurs de missions doivent être en relation étroite avec les délégués apostoliques établis dans ces pays, et se servir de leurs conseils toutes les fois qu'ils auront quelque chose d'important à établir pour le bien de la mission.

Plus tard si ces missions se développent, elles seront converties en préfectures, puis enfin en vicariats, et si Dieu féconde les sueurs et les travaux des missionnaires, l'établissement de la hiérarchie sera le dernier acte qui les fera entrer dans la vie normale de l'Eglise.

Q. — 1° Le prêtre qui impose le scapulaire de Notre-Dame du Mont-Carmel doit-il inscrire lui-même les personnes admises à l'imposition de ce scapulaire, ou tout au moins doit-il approuver de sa signature l'inscription faite par un autre prêtre sur un registre particulier en attendant l'inscription définitive? Bien des prêtres se contentent de bénir et d'imposer le scapulaire et font faire l'inscription par une tierce personne qui se chargera de l'inscription définitive. Il arrive parfois que la tierce personne a elle-même le pouvoir d'imposer le scapulaire, mais non toujours.

2° L'inscription provisoire doit-elle se faire immédiatement? Qu'en résulte-t-il si elle se fait plusieurs jours après l'imposition par le même prêtre ou par un autre? V. g., le jour de l'imposition les scapulaires manquent, on reçoit plusieurs personnes avec le même scapulaire et on renvoie leur inscription au jour où elles se procureront le scapulaire que l'on se contentera de bénir.

3° Les personnes reçues dans la Confrérie du Scapulaire avant 1887, peuvent-elles, afin de s'assurer des suffrages après leur mort, se faire inscrire elles-mêmes dans le registre d'une confrérie?

4° Une personne est reçue dans un tiers ordre avec un scapulaire qui sert pour toutes les réceptions. N'ayant pas de scapulaire, elle se contente en attendant l'occasion de s'en procurer un, de porter sa corde bénite. Enfin après un temps plus ou moins long elle se procure le scapulaire nécessaire, car il s'agit du tiers ordre franciscain. Ceci étant :

a) Cette réception est-elle sujette à caution ?

b) Le scapulaire peut-il être bénit par un prêtre muni de pouvoirs émanant du supérieur d'une branche franciscaine distincte de celle à laquelle appartenait le prêtre qui a admis au noviciat ?

c) A partir de quel jour faire commencer le noviciat ?

R. — Ad I. « Quand les membres ont été reçus par le directeur en personne, l'inscription sur le

registre peut être faite par n'importe qui, parce que c'est une formalité qui ne touche pas à la réception. C'est ce qu'a déclaré la sacrée Congrégation des Indulgences, le 25 septembre 1845.

« Comme toutes les confréries de scapulaire ont un rite déterminé pour la réception, l'inscription des noms peut être faite par n'importe qui sur le registre de la confrérie.

« La sacrée Congrégation de la Propagande a donné un commentaire de ce décret dans sa circulaire du 30 juillet 1889 : « Si, à cause du grand nombre de fidèles qui veulent se faire inscrire ou pour tout autre motif, l'inscription devient trop difficile pour le prêtre qui a le droit de recevoir dans une confrérie, il est permis à ce prêtre de désigner une ou deux personnes chargées d'inscrire les nouveaux associés sur les listes des confrères. Lui-même cependant doit signer ces listes et les envoyer à la plus proche confrérie de même nom [1]. »

Il y a dans ce passage tous les éléments de notre solution. On peut faire deux hypothèses, suivant qu'il est question d'un *directeur de confrérie*, ou d'un *prêtre ayant des pouvoirs personnels*.

1° S'il s'agit du directeur d'une confrérie de scapulaire, comme du Mont-Carmel, par exemple, il peut se contenter de la cérémonie de la réception, sans être obligé à inscrire lui-même les noms, ni à signer après l'inscription : c'est l'application de la décision du 25 septembre 1845, ad I : « Utrum rector confraternitatis ipse nomina recipiendorum vel receptorum in album confraternitatis debeat inscribere? — Resp. Ad I : *Inscriptio materialis a quocumque fieri potest, dummodo ab habente facultatem tantum Christifidelis sit rite receptus.* »

2° S'il s'agit d'un prêtre muni des pouvoirs personnels, il peut, s'il le juge opportun, faire dresser la liste par n'importe qui, mais il devra la signer avant de l'envoyer à la plus proche confrérie du même nom.

Pourquoi cette signature? Est-ce pour l'acquisition des indulgences? Rien ne le dit. Nous pensons, au contraire, qu'elle n'a d'autre but que de *garantir l'authenticité* de la liste auprès du directeur de la confrérie qui doit la transcrire sur son registre.

Ad II. Nous pensons que vous parlez du prêtre muni de pouvoirs personnels, parce que pour lui seul se vérifie le cas d'une inscription provisoire. Or, voici les règles tracées pour l'inscription soit provisoire, soit définitive :

« Si l'inscription n'est que pour le gain des indulgences, il n'y a aucun temps déterminé pour la faire. On pourrait, sans compromettre la validité de l'admission, la retarder indéfiniment. Celui qui aurait été ainsi reçu serait membre de la confrérie, mais il ne jouirait pas de ses indulgences.

« Il y aurait faute, croyons-nous, pour le directeur qui agirait ainsi sans motif, parce qu'il priverait la personne, par sa faute, d'un bien spirituel auquel elle a droit.

« Le désir de l'Eglise est que l'inscription se fasse le jour même de la réception. A défaut de document précis sur ce point, nous le concluons de deux principes incontestables. L'Eglise a accordé une indulgence plénière pour le jour de la réception; d'autre part elle ne veut pas que le nouveau confrère jouisse des indulgences avant d'être inscrit sur le registre de la confrérie : elle désire donc l'inscription pour le jour de la réception.

« Quand il y a eu une réception valide, aucune loi n'oblige à faire l'inscription en présence du nouveau confrère [1]. »

Ad III. Du moment où l'inscription peut être faite par n'importe qui après la réception du scapulaire d'un prêtre muni des pouvoirs, les personnes qui n'ont pas été inscrites sur les registres peuvent demander leur inscription, mais elles doivent faire la preuve de leur admission.

Si le prêtre qui leur a donné le scapulaire vit encore et peut facilement être rencontré, le moyen le plus simple est de le charger de faire lui-même les démarches nécessaires.

En cas contraire, chaque personne peut être inscrite sur sa parole. De fait, elle n'a aucun intérêt à cacher la vérité, puisque dans le cas une réception nouvelle n'est guère plus onéreuse que les démarches faites pour l'inscription. En outre le mensonge la priverait des indulgences.

Ad IV. *a*) Tout l'ensemble des cérémonies de la vêture démontre bien que l'intention de l'Eglise est que l'on bénisse à chaque fois un vêtement, que chaque novice doit porter ensuite; mais nous n'avons vu nulle part que cette prescription fût obligatoire *sous peine de nullité*. Peut-on se contenter d'un même vêtement, une fois bénit, que l'on conserverait dans la fraternité pour toutes les admissions? — Nous ne le pensons pas, parce que cette manière d'agir obligerait à modifier une partie du cérémonial approuvé, ce qui n'est pas permis. De fait, il y a une loi ecclésiastique qui défend de bénir une seconde fois un objet certainement bénit par une cérémonie liturgique. Or, dans le cérémonial de la vêture, il y a une bénédiction du vêtement. Il s'ensuit que : ou bien le scapulaire qui a été bénit une première fois, devrait l'être de nouveau à chaque vêture, ce que l'Eglise défend; ou bien qu'il faudrait passer cette partie de la cérémonie, ce que l'Eglise défend encore.

Nous ne croyons cependant pas que cette manière d'agir invalide la prise d'habit.

b) Le scapulaire peut-il être bénit par un prêtre muni de pouvoirs émanant du supérieur d'une branche franciscaine distincte de celle à laquelle appartenait le prêtre qui a admis au noviciat? —

[1] Tachy, *Traité des Confréries*, n. 225.

[1] *Traité des Confréries*, n. 227.

La sacrée Congrégation des Indulgences a déclaré, le 30 janvier 1896, qu'un prêtre délégué ne peut admettre que dans la branche du tiers ordre soumise aux supérieurs qui l'ont délégué, et que l'admission dans une autre branche serait nulle de plein droit : « ... IV. An sacerdoti, v. g. Parocho, a superiore unius Ordinis franciscalis debita facultate munito pro recipiendis fidelibus ad habitum et professionem tertii Ordinis sufficiat eadem facultas pro admittendis fidelibus ad habitum et professionem dicti Tertii Ordinis in aliquam fraternitatem quæ obedientiæ et directioni alterius ordinis franciscalis subjacet ? — Resp. *Negative* [1]. »

Cette règle s'applique-t-elle au cas qui nous est proposé ? Nous l'ignorons, et dans un cas de droit positif comme celui qui nous occupe, nous ne pouvons faire aucune conjecture.

c) Le noviciat commence avec la prise d'habit. « La prise d'habit, dit encore M. Tachy, est nécessaire pour marquer le commencement du noviciat, qui ne peut se faire d'ailleurs qu'en portant l'habit spécial du tiers ordre [2]. »

Q. — 1° Peut-on faire partie à la fois de deux tiers ordres où l'on fait un noviciat et où l'on prononce des vœux, comme ceux de saint François d'Assise et de saint Dominique ? Non probablement. Est-il vrai que le Saint-Père a formulé une décision à ce sujet il y a quelque temps ?

2° Peut-on faire partie à la fois du tiers ordre de saint François d'Assise et d'une autre association aussi appelée à tort ou à raison tiers ordre, et où il n'y a ni vœux, ni obligations rigoureuses, mais de simples promesses ?

3° Le supérieur général d'une congrégation à vœux simples et approuvés par Rome, a-t-il le droit de renvoyer (avec des motifs, cela va sans dire) un de ses religieux à vœux annuels, avant l'expiration de ces vœux annuels, et de le délier des trois vœux de chasteté, pauvreté et obéissance ? Pie IX n'a-t-il pas publié plusieurs ordonnances à ce sujet ?

Les constitutions de cette congrégation disant que pour le renvoi d'un de ses membres le supérieur général doit consulter son conseil, le religieux renvoyé est-il vraiment délié de ses vœux, si le supérieur a agi sans avoir pris l'avis du conseil ?

4° Si ce religieux vient à quitter de lui-même la Congrégation, le supérieur général et son conseil peuvent-ils le délier de ses vœux ou tout au moins des vœux d'obéissance et de pauvreté ?

R. — Ad I. Peut-on faire partie à la fois de deux tiers ordres au sens strict du mot ? — Vous signez : « Un abonné. » N'avez-vous donc pas remarqué notre longue étude publiée en 1897 sur les tiers ordres ? Les décrets du Saint-Siège répondant négativement à votre question, sont cités et commentés aux nos 50 et suivants [3].

Ad II. Les lois portant une défense sont de stricte interprétation et on ne peut les appliquer qu'aux cas rigoureusement visés par le législateur. Or, la loi dont nous parlons a été portée pour les seuls véritables tiers ordres, mais pour tous.

Elle s'applique aux seuls véritables tiers ordres. En effet, ce sont les tiers ordres formant des *ordres véritables* qu'elle vise, comme on peut le conclure du mot *tertiarii*, qui est pris certainement dans son sens strict, et des exemples qui sont donnés.

Mais à quoi distinguera-t-on un véritable tiers ordre « *d'une association appelée à tort ou à raison tiers ordre ?* » Pour vous, partout où il n'y aurait ni *vœux*, ni *obligations rigoureuses*, mais de simples promesses, il n'y aurait pas de tiers ordre véritable.

Vous allez à l'encontre de l'enseignement de l'Eglise que nous trouvons résumé dans ces deux passages de la brochure *Les Tiers Ordres :* « N° 83. — *Quelles sont les obligations des tertiaires séculiers ?* — ... Il est utile de rappeler que le mot « obligation » n'entraîne pas ici directement et de lui-même une charge de conscience, puisque la règle ne s'impose pas par elle-même sous peine de péché, comme nous l'avons dit au n° 15. »

« N° 15. — *Les règles des tiers ordres obligent-elles sous peine de péché ?* — Il y a dans chacune d'elles une clause qui indique clairement que leurs dispositions ne s'imposent pas sous peine de péché. Citons seulement la règle du tiers ordre franciscain : *In his legibus, si qui forte quid deliquerint, hoc se nomine culpam suscepturos nullam sciant, exceptis iis quæ jure divino Ecclesiæve legibus alioqui præcipiuntur.* Les règles mêmes qui admettent des sortes de vœux, comme celle des tertiaires du Carmel, doivent être expliquées dans le même sens. »

Mais alors où chercher la différence entre les vrais tiers ordres et les tiers ordres apparents ? Nous ne connaissons aucune décision de l'Eglise qui ait tranché ce point d'une manière définitive ; et dans une question de cette importance où nous nous trouvons en présence de sociétés existantes, nous n'avons pas autorité pour attribuer un rang de préséance à celles-ci plutôt qu'à celles-là.

Ad III. D'après les données, assez incomplètes d'ailleurs, qui nous sont fournies, nous pensons qu'il s'agit d'une congrégation à vœux simples dont les membres ne sont pas engagés dans les ordres sacrés. Or, pour ces congrégations, il faut suivre les règles anciennes tracées pour le renvoi des sujets, et il n'y a pas lieu d'appliquer les règles prescrites soit par le décret *Auctis admodum*, du 4 novembre 1892, soit par le décret du 10 janvier 1896 [1], tous deux émanés de la Sacrée Congrégation des Evêques et Réguliers.

1° Quelles sont donc les règles anciennes relatives au renvoi des religieux à vœux simples non engagés dans les ordres sacrés et n'ayant fait que des vœux annuels ?

Voici ce qu'enseignent sur ce point les auteurs les plus estimés.

[1] Tachy, *Les Tiers Ordres*, n. 56.
[2] *Ibid*, n. 59.
[3] Cf. Tachy, *Ibid.*, n. 50.

[1] *Ami du Clergé*, 1897, p. 592.

Quand un religieux a fait des vœux simples, même perpétuels, la Congrégation n'est pas liée vis-à-vis de lui : elle peut toujours le renvoyer. Or, aucune forme juridique n'est prescrite pour ce renvoi ; on recommande seulement aux supérieurs de procéder en toute charité et prudence, et pour des causes justes et raisonnables. Cette appréciation des supérieurs ne suppose pas toujours une faute, surtout une faute grave, chez le sujet renvoyé.

Toutefois, si les statuts particuliers d'une congrégation approuvés par le Saint-Siège ont prescrit une procédure spéciale pour le renvoi des sujets, il faut la suivre sous peine de nullité de la sentence, au moins dans le sens que nous expliquerons plus loin.

2° Quelles sont les conséquences du renvoi ? Par le fait seul du renvoi, le religieux à vœux simples non engagé dans les ordres se trouve dégagé de tout lien et de toute obligation résultant de ses vœux. La Sacrée Congrégation l'a expressément déclaré pour ce qui concerne les trois années de vœux simples imposés aux réguliers avant la profession solennelle, et la même règle s'applique encore aux vœux simples des religieux qui ne sont pas engagés dans les ordres sacrés, mais non aux religieux à vœux simples engagés dans les ordres sacrés, comme le déclare le décret du 10 janvier 1896[1].

D'après cet enseignement, le supérieur de la Congrégation dont vous parlez peut renvoyer un sujet qui a fait des vœux annuels, même avant l'expiration de ces vœux. Toutefois, il vaudrait mieux patienter, attendre la fin de l'année et alors ne pas laisser renouveler les vœux.

Si les constitutions approuvées exigent l'avis du conseil pour le renvoi d'un sujet, le supérieur qui agirait de sa propre autorité commettrait une faute, grave à notre avis, et la sentence nous semblerait entachée de nullité, en ce sens du moins que celui qui en est la victime pourrait s'en prévaloir pour demander à être réintégré dans la société. Pourrait-il s'en prévaloir pour se regarder comme délié de ses vœux ? Nous le pensons encore, si toutefois il désire pour un motif honnête sortir de la Congrégation.

Ad IV. Si un religieux vient à quitter de lui-même la Congrégation, il commet une faute et il reste lié par ses vœux. Il n'est pas au pouvoir des supérieurs de le délier directement ; mais ils peuvent le faire indirectement, en prononçant une sentence d'expulsion basée sur le fait du départ volontaire.

Q. — D'après le droit canonique, l'approbation pour la confession doit être donnée par l'évêque, et la juridiction par le curé.

Aujourd'hui la juridiction n'étant point séparée de l'approbation, c'est l'évêque qui donne la juridiction, à l'exclusion du curé. — Je vous serais reconnaissant de vouloir bien me dire quelle était dans l'ancien droit la situation d'un vicaire nommé par le curé, et jouissant de la portion congrue. Etait-il révocable *ad nutum parochi*, ou *ad nutum episcopi*, auquel alors il fallait s'adresser, ou *ad judicium officialitatis* ?

R. — I. De droit commun, la nomination des vicaires en règle générale appartient exclusivement aux curés, et ce n'est que pour suppléer à la négligence de ceux-ci qu'elle est dévolue exceptionnellement aux évêques.

II. Avant le concile de Trente, les curés pouvaient, d'après le droit commun, déléguer pour la confession et prendre pour coopérateurs des prêtres non approuvés par l'évêque.

III. Sous le régime introduit par le concile de Trente, l'approbation épiscopale est requise pour tous les confesseurs ; néanmoins les curés conservent la faculté de déléguer pour la confession, à condition toutefois qu'ils ne l'exercent qu'en faveur des prêtres préalablement approuvés par l'évêque.

Ajoutons cependant que cette faculté est aujourd'hui devenue sans objet, car les évêques délèguent généralement tout prêtre pour la confession en même temps qu'ils l'approuvent ; en sorte qu'une nouvelle délégation ne serait qu'une superfétation, qu'un acte stérile.

IV. De droit commun, les vicaires sont amovibles à la volonté des curés. En effet, on peut affirmer en principe que ceux-là peuvent révoquer les vicaires qui ont la faculté de les nommer. Car le droit de révocation et celui de nomination, comme le pouvoir d'instituer et de destituer, sont corrélatifs ; ils s'impliquent et se supposent ; ils ont la même étendue et sont soumis aux mêmes conditions. Or, nous l'avons dit, de droit commun, les curés peuvent, à l'exclusion des évêques, nommer leurs vicaires ; ils doivent donc en vertu du même droit posséder seuls la faculté de les révoquer.

Aussi la plupart des canonistes qui leur reconnaissent le premier pouvoir, leur supposent ou leur attribuent expressément le second.

Cette doctrine est consacrée en outre par la pratique constante de la S. Congrégation du Concile. D'abord, toutes les fois qu'ayant à déclarer légitime ou à annuler la révocation qu'un curé avait faite de son vicaire, elle s'est bornée à examiner s'il avait été déterminé par un juste motif, n'est-il pas évident qu'elle a implicitement admis son droit de révocation ? En effet, dans l'hypothèse contraire, l'examen auquel elle se livrait était inutile : il lui suffisait de savoir que le curé était l'auteur de la mesure pour la déclarer radicalement nulle.

Elle a été plus loin ; elle a expressément reconnu aux curés le droit dont nous parlons, dans une décision du 17 février et du 24 mars 1838, *in Nurcina*. Les habitants d'un bourg éloigné de l'église paroissiale demandaient un vicaire à demeure. La S. Congrégation fit droit à leurs instances, mais en déclarant que ce vicaire serait révocable au

[1] *Nouvelle Revue théol.*, 1893, p. 34 ; *Revue théologique française*, 1896, p. 193.

gré du curé : *An et quomodo constituendus sit cappellanus curatus in casu ?* — Resp. *Affirmative, et esse constituendum cappellanum curatum ab episcopo approbandum cum dependentia a parocho et ad nutum ejusdem amovibilem, et quoad stipendium ad mentem.* Cette déclaration, donnée conformément au droit commun pour un vicaire d'annexe, s'applique logiquement à tous ceux qui prêtent leur concours au ministère paroissial ; car celui-là, comme ceux-ci, doit être rangé parmi les coopérateurs et subir par rapport à la révocation la même condition.

V. Les évêques, comme ils n'ont pas de droit commun la faculté de nommer les vicaires, n'ont pas non plus dans les cas ordinaires celle de les révoquer. Pourquoi ? Parce que d'abord ces facultés étant corrélatives, le défaut de l'une entraîne le défaut de l'autre. Parce qu'en outre le droit des évêques de révoquer les vicaires dans les cas ordinaires, ne saurait coexister avec celui des curés de les nommer : il pourrait anéantir celui-ci en pratique et le rendre tout à fait illusoire.

VI. Il faut admettre cependant que les évêques, à cause de l'autorité supérieure et immédiate qu'ils exercent dans les paroisses, peuvent de droit commun prendre cette mesure dans les cas extraordinaires, soit pour suppléer à la négligence des curés, soit lorsque les nécessités du ministère réclament de leur part une prompte intervention. Or, ils le peuvent d'abord directement en intimant eux-mêmes aux vicaires leur destitution ; ils le peuvent ensuite indirectement en forçant les curés à les écarter, ou en leur ôtant l'approbation, ou enfin en les frappant d'une censure qui les rende inhabiles à exercer le ministère paroisssial.

Ce droit des évêques est généralement admis par les auteurs, entre autres par Ferraris et Bouix, et la S. Congrégation du Concile l'a reconnu dans certaines conjonctures [1].

Q. — Il existe dans la paroisse une chapelle publique d'hôpital, située à peine à cent mètres de l'église paroissiale, et où l'on dit la messe les dimanches et les jours de fêtes, et trois fois dans la semaine. Le clergé paroissial y fait également l'office funèbre (l'enterrement) pour les malades décédés à l'hôpital seulement. Le curé la dessert par lui-même ou par l'un de ses vicaires. Dans cette chapelle, les chaises sont louées à un tarif moins élevé que celui de l'église paroissiale. D'autres, sans contrôle, sont concédées gratuitement. Ces concessions éloignent naturellement les fidèles de l'église paroissiale. De là, perte pour la fabrique.

Il est à remarquer que, jusqu'à présent, le conseil de fabrique ne s'est occupé en aucune manière de pourvoir aux dépenses de la dite chapelle, qui dépend de l'administration de l'hôpital. Cette administration donne une certaine somme au curé pour le service des malades, pour les services funèbres et pour la célébration de la messe trois fois la semaine. Il n'y a que cela de réglé officiellement. Maintenant, en vertu d'un usage établi on ne sait comment, et dont on ne trouve la légitimité affirmée par aucune pièce, les quêtes du dimanche appartiennent à la chapelle. Il en est de même des quêtes qui s'y font les jours de fête, alors même que l'évêque réserve ces quêtes pour des œuvres spéciales : œuvres des séminaires, du denier de Saint-Pierre, de l'Institut catholique, etc. Toutes ces quêtes restent à la chapelle.

Le conseil de fabrique peut-il :

1° Imposer une location de chaises identique à celle de l'église paroissiale ?

2° Réclamer le montant de ces locations et des quêtes ?

3° Les droits ci-dessus établis entraînent-ils nécessairement l'obligation de pourvoir aux dépenses du culte dans la dite chapelle ?

4° Tout en abandonnant les recettes à l'hôpital pour l'entretien de la chapelle, le conseil a-t-il le droit d'exercer son contrôle sur la comptabilité ?

5° En ce qui concerne le culte, et pour avoir tous ses fidèles à son église, le curé peut-il s'opposer à ce qu'il y ait dans cette chapelle : *a*) la messe de minuit ; *b*) la bénédiction des rameaux ; *c*) la communion pascale ?

6° Toute chapelle d'hôpital est-elle nécessairement chapelle publique ?

R. — *A*. Dans une série de *Causeries*, en 1892 et 1893, nous avons posé tous les principes qui peuvent aider à la solution de vos difficultés ; nous les résumons aujourd'hui :

I. Tout hôpital, ecclésiastique ou laïque, public ou privé, peut, avec la permission de l'évêque, avoir une chapelle publique, c'est-à-dire ouverte indistinctement à tous les fidèles. Il n'est pas absolument requis que la porte en soit placée sur un chemin public ; pourvu que l'accès de la chapelle soit permis légalement à tous, elle est dite publique. Il peut aussi, comme lieu pie, avoir une chapelle semi-publique, qui a les mêmes droits.

II. Les administrateurs des hôpitaux sont considérés comme les patrons de l'oratoire ; c'est donc à eux qu'appartient la nomination de l'aumônier chargé du service religieux : « Possunt administratores (hospitalis), absque scitu et licentia episcopi, conducere presbyteros, ab ordinario tamen approbatos, eosque amovere [1]. » Mais c'est à eux à lui fournir le traitement nécessaire et à entretenir la chapelle.

III. Le curé de la paroisse n'est pas nécessairement aumônier d'un hôpital qui a une chapelle dont la propriété n'appartient pas à la paroisse. Naturellement c'est à lui qu'on en confie le soin quand l'hospice n'est pas assez important pour exiger la présence d'un aumônier à demeure ; mais, dans ce cas, il n'a à l'hospice que les droits assez restreints d'un aumônier amovible *ad nutum*, et non pas ceux que le droit réserve au curé sur les chapelles publiques qui dépendent de la paroisse.

B. Nous abordons maintenant la solution du cas pratique que nous devons étudier.

Le premier point à élucider, parce que de lui dépendent tous les autres, c'est de déterminer le propriétaire de la chapelle dont vous parlez. Bien que vous ne le disiez pas, la seule hypothèse que

[1] Cf. Deneubourg, *Etude canonique sur les vicaires paroissiaux*, passim.

[1] S. C. C. *in Litteren.*, anno 1609. Pallottini, t. X, p. 414, n° 66.

l'on puisse faire d'après les données ci-dessus, c'est que la chapelle est la *propriété de l'hôpital :* c'est donc de ce point que nous partons pour résoudre les difficultés relatives à la location des chaises, aux quêtes, au contrôle de la comptabilité, aux diverses cérémonies religieuses.

Dès lors que la chapelle est la propriété de l'hôpital, les administrateurs en sont les patrons, et le curé de la paroisse est un aumônier *ad nutum* chargé du service religieux moyennant un honoraire annuel.

Comme aumônier, son unique droit consiste dans l'accomplissement des cérémonies religieuses demandées par les administrateurs et aux heures déterminées par eux.

Mais comme curé, il se trouve en présence d'une chapelle publique ou semi-publique, où, avec l'autorisation de l'évêque, se fait le service religieux. Or, la loi ecclésiastique a réglé jusque dans les moindres détails les droits et les devoirs de chacun dans la circonstance. Nous allons exposer les uns et les autres au sujet des quatre difficultés que vous nous avez soumises.

I. Location des chaises. La location des chaises étant un acte d'administration interne, le conseil de fabrique et même le curé n'ont aucun titre pour s'en occuper; c'est l'affaire des administrateurs, qui sont patrons de la chapelle et qui administrent sous le contrôle de l'évêque.

II. Quêtes. *a*) Le curé, comme tel, n'a aucun droit pour quêter dans les chapelles indépendantes de la paroisse : « Non licet parocho quæstuare in ecclesia sita intra limites parochiæ, quæ sit patronalis, vel habeat proprium rectorem [1]. »

b) Dans les chapelles publiques appartenant à des séculiers, les quêtes ne peuvent être faites sans l'autorisation de l'évêque.

Nous concluons que, dans le cas présent, le curé, en tant qu'aumônier de l'hôpital, doit prévenir l'autorité diocésaine de la manière dont les quêtes sont faites dans la chapelle de l'hospice, et suivre ses ordres. Le conseil de fabrique n'a rien à voir dans les quêtes faites dans la chapelle de l'hospice.

III. Comptabilité pour l'entretien de la chapelle. Elle appartient aux administrateurs sous le contrôle de l'évêque diocésain : ainsi l'a déclaré le concile de Trente au chapitre IX de la XXII[e] session.

Le curé n'a donc rien à y voir comme curé, ni même comme aumônier, et à plus forte raison le conseil de fabrique. Toutefois l'évêque peut charger le curé de la paroisse de recevoir en son nom les comptes de l'hospice au point de vue religieux. C'est ce que déclare Ferraris : « Ordinarii locorum *possunt* ab ipsis (administratoribus) rationes et comput administrationis exigere tam in visitatione, quam extra, *etiam per suum delegatum*, non obstantibus quibuscumque privilegiis [2]. »

[1] Ferrari, *Confraternitas*, art. IX, n° 9.
[2] Ferraris, *l. c.*

IV. Service religieux. — 1° *La célébration de la messe de minuit* est une fonction purement sacerdotale, et le curé de la paroisse ne peut pas l'interdire dans les chapelles publiques ou semi-publiques indépendantes. L'évêque seul a un certain droit de règlement relatif à l'heure des messes chantées et à l'admission des personnes étrangères à la maison, aux jours où la messe est obligatoire et quand la chapelle n'est que semi-publique.

2° *La bénédiction des rameaux* n'est pas réservée au curé de la paroisse et elle peut avoir lieu dans les chapelles publiques ou semi-publiques indépendantes. Ainsi l'a déclaré le décret du 10 décembre 1703, ad V : « An benedictiones et distributiones candelarum, cinerum et palmarum sint de juribus mere parochialibus ? — *Negative.* » Berardi fait à ce sujet la remarque suivante : « Intellige hujusmodi benedictiones et distributiones nec esse de juribus parochialibus, nec esse functiones exclusive parochiales, et proinde in aliis ecclesiis a parocho independentibus absque ulla parochi licentia, vel etiam eo contradicente, peragi posse ; dummodo consuetudines legitimæ aut leges diœcesanæ in contrarium non sint [1]. »

3° *La communion pascale* est un droit strict du curé, et personne ne peut la faire en dehors de l'église paroissiale sans sa permission, ou celle de l'évêque. Dans le cas présent, le curé peut donc s'opposer à ce que les fidèles qui fréquentent la chapelle de l'hospice y fassent la communion pascale. Quant aux malades qui ne peuvent aller à la paroisse, le curé doit leur fournir le moyen de communier, et il peut prendre la sainte Eucharistie au tabernacle de la chapelle de l'hospice.

Q. — 1° Les cimetières, en France, sont-ils territoire exempt ?

2° Si les cimetières sont territoire exempt, les gardiens et leurs familles sont-ils personnes exemptes :

a) Dans le cas où la maison est complètement comprise dans l'enceinte du cimetière ?

b) Dans le cas où la maison est sur le même terrain que le cimetière, mais n'a aucune ouverture sur ce dernier, l'unique entrée se trouvant sur la voie publique ?

La réponse à ces deux questions me tirera d'un grand doute. Voici mon cas :

1° Le cimetière de la commune de Z... est entièrement sur ma paroisse, et entouré de maisons de ma paroisse.

Ai-je le droit d'enterrer un paroissien dans ce cimetière de Z..., qui n'est séparé du mien que par un mur, ou bien dois-je abandonner mon mort à la porte de ce cimetière, et laisser au clergé de Z... le soin de terminer la cérémonie ?

2° Le gardien, sa femme et ses enfants doivent-ils remplir le devoir pascal chez moi, ou bien dans l'église de Z...?

Les cimetières étant laïcisés, il me semble que le curé de Z... ne peut pas m'enlever mes droits sur le territoire ni sur les personnes.

R. — Nous disons d'une manière générale que les cimetières sont neutres pour les morts, et non pour les vivants.

[1] Berardi, *de Parocho*, n° 852.

Ad I. Avant de répondre au cas particulier, nous poserons deux principes généraux, admis sans conteste par tous les auteurs et sanctionnés par plusieurs décisions de la S. Congrégation du Concile.

a) La conduite au cimetière est une partie intégrante de la sépulture ; par conséquent, elle revient de droit à celui qui a fait l'office funèbre.

b) La loi civile, en établissant des cimetières publics et communs, n'a rien pu enlever des droits acquis par des tiers par rapport aux sépultures. On lit, en effet, dans un rapport présenté à la S. Congrégation du Concile, le 24 février 1872, dans la cause *in Syracusana, Funerum :* « Quibus omnibus si addatur centies ab hoc S. Ordine definitum esse erectione cœmeteriorum locum sepulturæ tantum materialiter et physice mutatum esse, non vero jus sepeliendi, quod ideo integrum mansisse censuit, rem ad evidentiæ apicem pervenisse in propatulo est. »

Il s'ensuit donc que les curés ont le droit de conduire eux-mêmes ou de faire conduire au cimetière par qui ils veulent, les cadavres sur lesquels ils ont fait l'office funèbre, lors même qu'il y aurait un chapelain chargé du cimetière. Ils peuvent en conséquence toucher les honoraires attachés à cette fonction, et même les cierges qui entourent le corps pendant le trajet. La S. Congrégation du Concile a rendu une décision dans ce sens, le 12 septembre 1874 :

« I. Le chapelain a-t-il une juridiction propre dans l'église du cimetière, de façon qu'il ait le droit exclusif d'exercer cette juridiction par rapport à l'absoute des corps, ou l'absoute appartient-elle au curé du défunt et à son représentant ?

« II. Lorsque la famille du défunt veut une seconde conduite du corps de l'église jusqu'au cimetière, les quatre cierges qui ornent les coins du cercueil appartiennent-ils au chapelain, ou bien au curé, lequel d'ailleurs a perçu tout son droit pour le service célébré dans son église paroissiale ?

« Resp.: Ad I. *Affirmative, favore parochi.*

« Ad II. *Affirmative, favore parochi, quatenus sive per se, sive per alium comitetur cadaver ad cœmeterium ; alias ad capellanum.* »

Ad II. La neutralité reconnue aux cimetières pour les morts, ne s'applique pas aux vivants, et ceux qui habitent sur le terrain d'un cimetière suivent la loi territoriale pour les limites des paroisses. De fait, cette sorte d'exemption accordée aux morts dans les cimetières est une exception à la loi commune, et aucun texte ne permet de l'étendre aux vivants, que nous sachions du moins.

Q. — L'excellent *Ami* vient de donner une notice très intéressante sur Notre-Dame du Bon-Conseil. Voudrait-il faire un travail analogue sur Notre-Dame *de Consolation ?*

1° Quel est l'historique de cette dévotion ?

2° L'Eglise a-t-elle fixé un jour de fête et consacré un office propre à Notre-Dame de Consolation ?

Si oui, quel est ce jour ? Quel est cet office et où peut-on se le procurer ?

Ayant dans ma paroisse un oratoire qui possède une antique statue de la sainte Vierge vénérée sous ce vocable par les fidèles, je serais heureux d'avoir ces renseignements.

R. — Ad I. Voici ce qu'on lit à ce sujet dans le *Manuel du Tiers Ordre de Saint-Augustin et de l'Archiconfrérie de Notre-Dame de Consolation*, par un religieux augustin de la maison de Nantes. Nous résumons :

Sainte Monique, affligée de la mort de son époux, Patrice, qu'elle avait converti sur la fin de sa vie, et encore plus inconsolable des erreurs de son fils Augustin, eut recours à la Mère des Consolations. Elle lui demanda un soulagement dans ses peines et la supplia de lui montrer comment elle devait se vêtir au temps de sa viduité. La sainte Vierge lui apparut aussitôt, portant un vêtement noir, retenu par une ceinture de cuir de même couleur. Une lumière céleste l'environnait et elle était accompagnée d'un grand nombre d'anges : « Ma fille, dit-elle, voici le modèle de votre vêtement. » Et détachant sa ceinture : « Recevez, ajouta-t-elle, ce signe précieux de mon amour. C'est la ceinture consacrée par le sein qui a renfermé son Dieu. Elle devra désormais toujours entourer votre corps ; ne vous en séparez jamais. Efforcez-vous de répandre en mon honneur la dévotion en cette ceinture vénérée, car moi je vous promets de considérer comme mes fils les plus chers tous ceux qui se montreront revêtus de ce signe très saint ; il sera plus tard le prodige de l'univers. »

La Mère du Sauveur disparut après ces mots. Il est impossible de dire quelle joie cette vision apporta au cœur de sainte Monique. On ne peut exprimer avec quelle foi et quelle dévotion elle porta ce gage précieux donné par Marie, et avec quel zèle elle s'empressa de répandre en tous lieux la dévotion en la ceinture bénie.

Elle s'adressa d'abord à saint Ambroise et à saint Simplicien. Tous les deux connaissant l'éminente sainteté de la pieuse mère d'Augustin, n'hésitèrent pas à prendre avec piété la ceinture de cuir.

Bientôt après sainte Monique eut encore la joie de voir sa fille Perpétue et deux de ses nièces, Félicité et Basilique, revêtir comme elle le gage d'amour donné par Marie.

Enfin Augustin reçut le baptême, et saint Ambroise lui donna une ceinture de cuir, comme on peut le lire dans les Œuvres du grand archevêque : « Nous revêtons, dit-il, le nouveau chrétien de nouveaux habits, d'une tunique noire, et nous le ceignons d'une ceinture de cuir. » *(Ambrosius, serm. 29, de Baptismo S. Augustini).*

Le fils de sainte Monique devint un apôtre très zélé de la ceinture de la sainte Vierge. Il fonda une famille de religieux à laquelle il voulut donner le présent de Marie comme la plus noble partie de son vêtement.

Les disciples de l'évêque d'Hippone devinrent de jour en jour plus nombreux, et ils répandirent partout la dévotion à la ceinture sacrée.

Les Ermites de Saint-Augustin ne furent pas les seuls à imiter leur glorieux fondateur. Trente-six autres ordres religieux se glorifièrent de prendre le même emblème en l'honneur de la bienheureuse Vierge Marie.

Des princes, des prêtres, des magistrats, des nobles, des hommes du peuple les imitèrent en foules innombrables. La prédiction faite à sainte Monique fut ainsi entièrement accomplie. La dévotion pour la ceinture céleste prêchée par elle et par saint Augustin, son fils, se répandit en tous pays, même au delà de l'océan.

Les Souverains Pontifes s'appliquèrent avec un zèle tout apostolique à favoriser la dévotion pour la ceinture sacrée de la sainte Vierge. Depuis Grégoire IX, élu en 1227, jusqu'à Léon XIII, tous les papes ont recommandé d'une manière ou d'une autre le culte de la ceinture de la sainte Vierge et l'ont enrichi d'indulgences.

Eugène IV, par son bref *Solet pastoralis sedes*, du 14 août 1439, donna aux Ermites de Saint-Augustin le pouvoir d'instituer des confréries sous le titre de *Ceinturés de la bienheureuse Vierge Marie*, leur accordant un grand nombre d'indulgences. La même année, les Pères Augustins érigèrent canoniquement dans l'église Saint-Jacques, de Bologne, la première et toujours célèbre *Archiconfrérie de la ceinture sous la protection de saint Augustin et de sainte Monique*.

En 1495, une confrérie analogue, sous le titre de la *Bienheureuse Vierge Marie, Mère de Consolation*, fut encore érigée dans cette même église.

Par sa constitution *Ad ea ex paternæ charitatis*, du 15 juin 1575, Grégoire XIII confirma cette dernière et l'unit à la première par une communication réciproque de privilèges. Le même pape, dans son bref *Curandum*, de 1576, demanda à être inscrit dans l'archiconfrérie de la ceinture sacrée et donna aux Pères Augustins la faculté d'agréger à cette archiconfrérie toute autre confrérie qui demanderait cette faveur.

Ad II. Le sommaire des indulgences de cette archiconfrérie, qu'on peut lire dans les *Rescripta*, n° 40, parle d'une fête de Notre-Dame de Consolation fixée au dimanche qui suit la fête de saint Augustin ; mais nous ne connaissons pas d'office propre pour ce jour.

Les Ermites de Saint-Augustin, qui ont une maison à Nantes, rue du Quatorze-Juillet, pourront vous donner de plus amples renseignements sur cet office.

Q. — 1° Il est d'usage que les fiancés demandent pour eux-mêmes l'application de la messe du mariage. Généralement l'honoraire est remis après la messe, au moment où les témoins passent à la sacristie pour signer les registres. Mais il arrive aussi quelquefois que l'honoraire n'est pas remis et qu'on n'ose point le réclamer.

Pour éviter cet inconvénient et cette perte, est-il permis de ne pas appliquer l'intention de la messe aux nouveaux mariés ? Dans ce cas, s'ils remettent l'honoraire, on acquitterait la messe au premier jour libre.

2° En serait-il de même pour les messes de sépulture ou les divers services de neuvaines ou d'anniversaires, lorsqu'il y a doute sur l'intention des parents de verser ou non l'honoraire ? Est-il permis de changer l'intention et peut-on satisfaire plus tard, après l'honoraire versé pour une messe chantée, en acquittant une simple messe basse ou par une messe chantée le dimanche ? Le tout, bien entendu, sans prévenir les parents.

Je parle au point de vue de la justice, et non de la charité.

R. — Ad I. Entre les fiancés qui demandent l'application de la messe du mariage et le prêtre qui la leur promet, il intervient un contrat par lequel le prêtre s'engage à appliquer cette messe, et non une autre : car les fiancés tiennent certainement à l'application de la messe du mariage, et le prêtre ne peut leur en promettre une autre. De leur côté, les fiancés s'engagent à verser l'honoraire, qu'ils doivent en toute justice.

Le prêtre n'est pas tenu d'appliquer gratuitement la messe ; si les fiancés refusaient à l'avance de lui verser l'honoraire, il n'aurait qu'à les avertir qu'il appliquera sa messe à une autre intention.

Mais il n'y a rien de semblable. En demandant l'application de la messe, ils s'engagent, au moins implicitement, mais très réellement, à en verser l'honoraire.

Dès lors le prêtre est lié en justice envers eux pour l'application de la messe même du mariage, et il ne peut se dispenser, sans les en avertir, de cette obligation.

La crainte de perdre l'honoraire n'est pas suffisante pour permettre au prêtre de renvoyer l'application de la messe à plus tard, c'est-à-dire après que l'honoraire aura été versé. Car, outre que de cette manière il ne tient pas sa promesse, le délai de l'application n'est pas le moyen régulier et naturel de ne pas perdre l'honoraire. Pour l'obtenir, le prêtre n'a qu'à le demander, l'exiger au besoin, puisqu'il lui est dû. Il pourrait même exiger qu'il lui fût versé avant la cérémonie ; mais cette manière d'agir aurait quelque chose d'odieux à l'égard des fiancés, et pour le prêtre elle ferait naître le soupçon d'avarice, que l'Eglise veut que ses ministres évitent dans l'administration des choses saintes.

De plus, il y aurait mensonge d'action en laissant croire aux fiancés qu'on leur applique la messe quand on l'applique à une autre intention.

Le prêtre doit donc appliquer la messe du mariage et non une autre. Cette obligation est une obligation de justice, puisqu'elle résulte d'un contrat bilatéral *do ut facias*, et d'une promesse dont l'objet est l'application de la messe même du mariage.

Ad II. La solution est la même pour le cas des funérailles, et pour les mêmes raisons.

Seulement, s'il y avait doute sur l'intention des parents, on ferait bien à l'avance de la leur faire préciser et de leur demander s'ils veulent l'appli-

cation de la messe, et conséquemment s'ils s'engagent à en fournir l'honoraire. Mais, si on ne leur a rien demandé, on doit présumer que leur intention est de faire les choses régulièrement. Et on ne pourrait, en justice, appliquer autrement la messe, sans les avoir prévenus.

Si, dans l'un et l'autre cas, on avait agi autrement, on devrait réparer, autant que possible, l'injustice commise ; mais une simple messe basse ne suffirait pas, ni même une messe chantée, parce que, outre la messe non appliquée, il faudrait encore compenser ce qu'avait de particulier la messe du mariage ou des funérailles.

Q. — Un fossoyeur, creusant de nouvelles fosses dans l'emplacement de fosses anciennes, trouve de temps en temps, — plutôt rarement, — quelques objets de menue valeur (anneaux de mariage, bagues, etc., de 2 à 3 francs peut-être) et se les approprie.

Faut-il l'en blâmer ? Ces choses ne sont-elles pas *bona derelicta* ?

Quid, si les objets avaient une valeur notablement plus considérable ?

R. — Ces objets trouvés doivent être considérés comme un trésor. En effet, le trésor est toute chose (monnaies, médailles, vases, anneaux, statues, etc.) cachée ou enfouie, sur laquelle personne ne peut justifier sa propriété et qui est découverte par le pur effet du hasard. Cette définition s'applique exactement aux objets dont il est ici question. Ce sont des choses plus ou moins précieuses enfouies dans la terre. Nul ne peut justifier que ces objets sont sa propriété. Seuls, les parents ou les amis qui les ont, par honneur ou par affection, ensevelis avec les restes mortels de leurs défunts, pourraient peut-être élever quelque prétention à cet égard. Or, il est manifeste que ces parents ou amis ont abandonné ces objets sans espoir de retour : sous ce rapport ce sont vraiment *bona derelicta*. Au surplus, il serait souvent très difficile aux parents ou aux amis, à cause du mélange des terres, d'établir que les objets trouvés sont bien ceux-là mêmes qu'ils ont ensevelis avec les restes mortels de leurs défunts.

En conséquence, la valeur des objets trouvés dans le terrain d'un cimetière appartient pour moitié à la commune, propriétaire du cimetière, et pour moitié au fossoyeur qui a découvert le trésor. Mais, ajoute Mgr Gousset, I, n. 703, à moins que le trésor ne soit d'une grande valeur, on ne doit point inquiéter l'inventeur qui se l'approprie en entier. On ne peut donc blâmer le fossoyeur qui s'approprie les anneaux, bagues et autres objets de menue valeur qu'il découvre en creusant de nouvelles fosses dans l'emplacement de fosses anciennes. Toutefois, il fera sagement de garder le silence sur ses découvertes même minimes, car il pourrait être inquiété. Si les objets trouvés avaient une valeur considérable, il devrait prévenir le maire de la commune, propriétaire du cimetière, et partager avec cette dernière.

Inutile d'observer que les concessionnaires perpétuels ou temporaires de l'endroit du cimetière où le trésor a été découvert n'y ont aucun droit, parce qu'ils ne sont pas propriétaires du terrain qui leur a été concédé : ils n'ont que l'usufruit, et encore un usufruit limité et restreint au droit d'inhumer leurs parents ou leurs amis dans ce terrain.

Q. — Dans la communauté où je suis confesseur, je dois entendre les confessions des religieuses et celles des enfants de la pension annexée à la communauté. Je vois à cela de graves inconvénients et un véritable danger. Je sais entre autres choses que plusieurs enfants vont à moi à contre-cœur, et que d'autres ne se confessent que le moins souvent possible, parce qu'elles s'imaginent que je me sers de leur confession pour diriger leurs maîtresses.

J'ai cherché dans la théologie et le droit canon si cette question y est traitée. Je n'ai rien trouvé, pas même dans le *Memento juris* de Deshayes, ni dans la dernière édition des *Réponses canoniques* du P. Meynard.

Plusieurs fois j'ai demandé que le confesseur des enfants ne fût pas le confesseur des religieuses. On m'a promis d'y pourvoir ; mais rien n'est encore fait, et voici les fêtes qui approchent. Que faire ?

R. — Réitérez votre demande et rappelez la promesse qui vous a été donnée.

En attendant, vous avez un moyen de pourvoir à la nécessité que vous jugez exister.

A défaut d'un confesseur attitré qui soit chargé d'entendre les confessions des enfants, procurez-leur un confesseur extraordinaire, qui leur donnera quelques instructions pour les préparer à une bonne confession et les entendra. Qu'il soit bien réglé que vous n'en entendrez vous-même *aucune* cette fois.

S'il en est qui soient gênées ou qui aient à réparer ou à compléter dans leurs confessions précédentes, elles se déchargeront, et vous pourrez ensuite sans inconvénient, ou au moins sans grave inconvénient, leur continuer votre ministère, en attendant qu'on vous adjoigne le confesseur nécessaire.

Inutile d'ajouter sur ce dernier point que c'est à l'autorité épiscopale qu'il appartient de prendre la mesure, et de juger des raisons que vous avez de la demander.

Q. — Cette expression est-elle exacte en principe : « Le sacrement de Pénitence change la peine éternelle en peine temporelle ; » en ce sens que, selon certains catéchismes, par le sacrement de Pénitence la peine éternelle est commuée en peine temporelle ? Y a-t-il commutation de peine, comme dans le cas où un chef d'Etat change la peine capitale en travaux forcés ? Ou bien la peine éternelle est-elle entièrement détruite comme le péché mortel lui-même, tout en laissant presque toujours une peine temporelle qui serait indépendante de la peine éternelle, et qui n'est pas toujours remise par le sacrement de Pénitence ?

R. — Cette manière de dire n'est pas exacte et ne cadre pas avec la doctrine catholique sur le sacrement de Pénitence. On pourrait toutefois l'expliquer dans un sens acceptable.

Le sacrement de Pénitence remet la faute mor-

telle, et, avec la faute, la peine éternelle qui lui est due. Il ne reste rien du double *reatus culpæ et pœnæ* en tant que la faute était mortelle et la peine éternelle.

Mais il peut rester une peine temporelle répondant à une disposition imparfaite du pécheur rentré en grâce avec Dieu. Pour le comprendre, il faut se rappeler ce qui fait le fond du péché et de la peine qui lui est due.

En tout péché mortel, il y a, d'après saint Thomas, *aversio a Deo* et *conversio ad creaturas : aversio* qui va jusqu'à séparer l'homme de Dieu en tant que fin dernière et le condamne à être éternellement privé de la vue de Dieu; *conversio* qui fait que le pécheur met sa fin dernière dans un bien créé, et le condamne à être éternellement tourmenté. Par le pardon, l'homme rentre en grâce avec Dieu ; il le reprend pour sa fin dernière et redevient son ami ; il cesse de mettre sa fin dans un bien créé. Mais il arrive que le détachement des créatures n'aille pas chez lui jusqu'à renoncer à toute satisfaction indûment cherchée dans les biens créés. Cette disposition, qui n'est pas incompatible avec la charité, est cependant contraire à la perfection de la charité ; elle est véniellement mauvaise. Elle ne sera pas punie d'une peine éternelle qu'elle ne mérite pas ; mais elle doit être expiée, ou par la pénitence, ou par des peines temporelles subies en ce monde ou en l'autre.

Le péché mortel, *reatus culpæ*, est complètement effacé par la pénitence ; la peine éternelle, *reatus pœnæ*, est complètement remise ; il ne reste rien, ni du péché, ni de la peine.

Mais il reste une tache vénielle, *reatus culpæ*, à laquelle répond une peine temporelle, *reatus pœnæ*. Bien que cette dette de la peine temporelle succède à la dette de la peine éternelle, on ne peut dire qu'il y a eu commutation de peine, parce qu'entre ces deux peines il n'y a aucun lien d'objet : elles se rapportent à deux objets différents. La remise de la peine éternelle est faite sans restriction, comme le péché mortel est pardonné sans aucune réserve. La dette de la peine suit le péché ; or le péché mortel n'est pas commué en péché véniel, mais il est effacé ; la peine non plus n'est pas commuée, mais remise.

Il ne resterait plus ni faute vénielle, ni peine temporelle à subir après l'absolution, si le pénitent avait, d'une part, soumis au pouvoir des clefs avec les dispositions voulues tous ses péchés véniels, et si, d'autre part, il n'avait conservé de ses dispositions mauvaises antécédentes aucune affection désordonnée à la créature. En ce cas, il n'y aurait rien qui pût, même de loin, faire naître une idée de commutation.

Mais comme le plus souvent, après la rémission de la peine éternelle, il reste encore une peine temporelle à subir, bien que celle-ci ne soit pas substituée à la première, on peut dire, au sens large du mot et métaphoriquement, que la peine éternelle est commuée en une peine temporelle, parce que la dette temporelle succède chronologiquement à la dette éternelle.

C'est dans ce sens impropre seulement qu'on peut accepter cette manière de dire ; et si on l'emploie, il faut, pour l'exactitude de la doctrine, qu'on ait soin de l'expliquer ainsi.

Q. — Un richard, n'ayant pas suffisamment d'argent disponible pour se lancer dans une entreprise commerciale qui doit lui apporter 60 0/0, se rend chez un banquier, riche comme lui, pour lui emprunter quelques milliers de francs. Le banquier connaissant son client, lui dit : « Volontiers, à condition pourtant que tu me donnes un intérêt de 30 0/0. » L'affaire est convenue. Le richard heureux d'avoir trouvé la somme voulue, part content.

Je demande : 1° Le banquier a-t-il péché contre la justice ?

2° Le banquier a-t-il péché contre la charité ?

R. — Ad I. Le banquier a péché contre la justice. En effet, de l'avis de tous les docteurs, s'il est permis de percevoir l'intérêt fixé par la loi civile, qui est de six pour cent en matière de commerce, l'excédent est illicite, injuste et usuraire. De fait, ce banquier n'a aucun motif d'exiger 30 0/0. D'une part, il ne court aucun risque particulier, puisque son client est un richard : il est assuré de rentrer dans ses fonds. D'autre part, il ne souffre aucun dommage extraordinaire : il se prive seulement pour un temps de l'usage de quelques milliers de francs ; mais cette privation est suffisamment compensée par l'intérêt à 6 0/0.

A la vérité, l'emprunteur retire de l'emprunt qu'il fait un avantage considérable ; mais cet avantage ne vient pas du prêteur et ne lui donne aucun droit. Mais, dira-t-on, *scienti et volenti non fit injuria*. Or, ici le richard consent à cet intérêt usuraire, car heureux d'avoir trouvé la somme voulue, il part content. Donc, le banquier ne commet pas d'injustice. Il faut répondre que ce consentement, fût-il pleinement libre, laisse subsister la loi qui interdit justement l'usure ; et par conséquent le banquier ne peut exiger 30 0/0 sans violer la justice.

Ad II. Le banquier a violé la loi fondamentale de la charité qui nous oblige de ne jamais faire aux autres ce que nous ne voudrions pas qu'ils nous fissent à nous-mêmes. Or, quand nous avons besoin d'emprunter de l'argent, nous désirons qu'on nous le prête au taux légal ; et si on exige de nous un intérêt supérieur, nous sommes justement mécontents. A la vérité, le richard heureux d'avoir trouvé la somme voulue, part content ; mais il eût été plus content, si cette somme lui eût été prêtée à 6 0/0 et non à 30 0/0.

Q. — Il a paru en France un opuscule ayant pour but de rendre facile aux confesseurs l'exercice du saint ministère, en prétendant selon l'article 1er de la question IX du Supplément de la Troisième partie de la Somme de saint Thomas, que la confession peut être *informis* et que par conséquent un pécheur qui toute sa vie aurait fait des confessions sacrilèges par le fait de la non

accusation d'un seul et même péché mortel, ce pécheur, dis-je, n'aurait qu'à accuser le seul péché omis et toutes ses confessions seraient validées et restaurées par cette seule accusation du péché omis.

Vaudrait-il la peine de rectifier dans l'*Ami* la fausse interprétation de l'article cité de saint Thomas ?

R. — Il ne paraît pas inutile de rectifier la fausse interprétation de saint Thomas qui nous est signalée.

Nous ne connaissons pas cet *opuscule, qui a pour but de rendre facile aux confesseurs l'exercice du saint ministère*. Mais la proposition qui en est tirée par notre correspondant ne peut se soutenir, au moins *per se loquendo*, ni s'appuyer sur l'autorité de saint Thomas.

Le saint Docteur n'a pas été compris par son interprète. Dans l'article indiqué, il est question de la confession informe, *informis*. Or la confession informe dont il s'agit n'est point la confession dépourvue d'intégrité par la réticence coupable d'un péché mortel. Cette confession suivie de l'absolution est nulle et sacrilège. Elle ne peut, après coup, devenir valide par l'accusation du péché caché, ni d'aucune manière : elle restera toujours ce qu'elle a été dès le principe. Ce n'est pas seulement le péché caché qui doit être accusé, mais il est nécessaire de confesser à nouveau toutes les fautes graves déjà confessées, et de plus, le sacrilège commis dans la précédente ou les précédentes confessions. La raison en est évidente : aucun péché n'est remis ; et aucun ne peut l'être que par une absolution valide, qui exige comme matière nécessaire la confession de tous les péchés mortels non encore remis.

Ici pourtant il y a lieu de placer une observation qui expliquera un peu la proposition tirée du susdit opuscule. Si le pénitent confesse le péché caché, au même confesseur qui a reçu l'aveu des autres péchés, et si celui-ci a encore une connaissance suffisante des péchés déjà accusés, il ne sera pas obligé de les accuser de nouveau en détail, mais seulement d'en faire une accusation générale pour les soumettre à l'absolution. Mais si le confesseur n'a plus cette connaissance, ou si le pénitent s'adresse à un autre confesseur, l'obligation de refaire intégralement les confessions précédentes s'impose absolument.

Cela soit dit pour montrer ce qui peut être acceptable, et ce qui doit être rejeté dans la proposition incriminée.

Cependant ce n'est point cela que saint Thomas a en vue dans l'article 1er de la question IX du Supplément, où il parle de la confession informe.

Le mot *informe*, accolé à celui de confession, est pris dans le sens qui lui est attribué quand on dit par exemple du baptême, qu'il peut être en même temps *valide* et *informe : valide*, quand il a tout ce qui est requis pour constituer le sacrement ; *informe*, quand malgré cela il ne produit pas son effet. C'est ainsi que l'adulte coupable de péché actuel et mortel reçoit validement le baptême qui lui est dûment administré et de son plein gré, et cependant ne reçoit pas l'effet du sacrement ou la justification s'il n'a pas de contrition. L'absence de contrition rend alors le baptême *informe*, quoique valide. Il y a un obstacle qui s'oppose à l'effet du sacrement : quand il disparaîtra, l'effet sera produit et la justification opérée.

Le saint Docteur se demande précisément si l'on peut dire de la confession ce que l'on dit du baptême : « Utrum confessio possit esse *informis* » ; être vraie, sincère, intègre, et cependant demeurer sans effet, même avec l'absolution.

Il répond qu'il faut considérer la confession sous deux aspects. D'abord, en tant qu'elle est un acte de la vertu de Pénitence, elle n'a de mérite qu'autant qu'elle est informée par la charité qui est le principe du mérite. On peut ajouter qu'elle n'aura son effet, qui est la rémission du péché, que si elle est unie à la contrition parfaite, qui prend son motif dans la charité. Elle restera donc informe si elle n'est accompagnée d'un acte de charité ou de contrition parfaite. Mais aussitôt que cet acte intervient, la justification est produite.

Cela est évident et certain. Ce qui suit dans l'auteur l'est moins. Saint Thomas dit que la confession, considérée en second lieu comme partie du sacrement, peut être *informe*, si elle n'est pas unie présentement à la contrition. Sans doute elle n'obtiendra pas son effet sans la contrition ; mais elle peut exister, vraie, sincère et complète, sans la contrition. Le pénitent a bien confessé tous ses péchés, mais parce qu'il n'a pas la contrition, il ne reçoit pas le fruit de l'absolution. Mais il pourrait arriver ensuite que l'absolution produise son effet, l'obstacle étant levé par un acte de contrition qui fasse disparaître la fiction coupable du pénitent : cette fiction consistait en ce que le pénitent se disait contrit quand il ne l'était pas. Alors les péchés confessés seraient directement remis par l'absolution : il n'y aurait plus d'obligation de les confesser de nouveau, il suffirait de confesser la *fiction coupable* du pénitent, qui a sciemment trompé le confesseur sur sa disposition interne. Ce péché de sacrilège n'a pas encore été accusé ni directement remis, bien qu'il soit déjà effacé par l'acte précédent de contrition. Tel nous paraît être le sens de ces paroles : « Unde non tenetur iterare confessionem, qui fictus accedit, sed tenetur postmodum fictionem suam confiteri. »

Saint Thomas semble donc admettre ici que la confession peut être en même temps valide et informe, c'est-à-dire que le sacrement de Pénitence peut exister, bien qu'il ne produise pas son effet, à cause du défaut de contrition. Il faut ajouter cependant qu'il se rétracte tacitement, à la q. XXIX, art. 8, du même Supplément, où il affirme que la rémission du péché est de l'essence du sacrement de Pénitence : « Remissio peccati in Pœnitentia, existente contritione..., est de essentia sacramenti Pœnitentiæ. » Si donc le sacrement de Pénitence ne peut exister sans la rémission du

péché, qui est de son essence, il s'ensuit qu'il ne peut être en même temps valide et informe.

Plusieurs théologiens, parmi les anciens thomistes, ont soutenu cette opinion que le sacrement de Pénitence peut être valide et informe. Mais elle n'a jamais été admise communément.

Le concile de Trente (sess. XIV, cap. 3, can. 4), ayant défini que trois actes du pénitent sont requis, comme matière du sacrement de Pénitence, la contrition, la confession et la satisfaction, il ne serait plus possible de dire maintenant que la confession sans la contrition peut suffire à la validité du sacrement. La discussion, qui dure encore, porte sur l'extension de la contrition. Celle-ci est requise comme matière prochaine du sacrement : c'est admis. Elle doit être universelle. Si cependant elle est conçue de bonne foi par un motif particulier qui porte sur un péché déterminé, et ne s'étend point à un autre péché grave, dont le souvenir ne se présente pas à l'esprit, la contrition est véritable, donc elle suffit comme matière prochaine du sacrement. Cependant les péchés ne seront pas remis, parce que les péchés mortels ne peuvent être remis les uns sans les autres, et qu'il en est un ou plusieurs dont on n'a pas la contrition, et qui par conséquent ne peuvent être remis. Donc le sacrement quoique valide est informe. Telle est l'opinion, encore défendue aujourd'hui par plusieurs auteurs.

A cette argumentation on répond que le pénitent qui a une contrition véritable conçue sur un motif particulier, déteste implicitement tous les péchés mortels dont il est coupable, puisqu'il veut en recevoir la rémission par le sacrement de Pénitence. S'il venait à se rappeler le péché mortel auquel sa contrition ne s'étend pas formellement, il s'en repentirait aussitôt, en donnant à sa contrition un motif plus général : ce qui prouve qu'il a implicitement cette contrition. Elle est contenue encore dans son ferme propos, qui s'étend nécessairement à tous les péchés mortels qu'il veut éviter. Elle se manifeste enfin par tous les actes du pénitent qui tendent à la bonne réception du sacrement. Or cela suffit pour que le pénitent, que nous supposons dans la bonne foi, obtienne le pardon. Donc le sacrement de Pénitence ne sera point informe. Dès qu'il existera, avec la confession, la contrition et la satisfaction (in voto), il produira son effet.

Nous avons peut-être trop longuement insisté sur une simple rectification. Ce qui nous y a déterminé, c'est l'importance pratique de la question et l'utilité d'expliquer un endroit un peu difficile de saint Thomas.

Q. — Quelle idée les Patriarches et leurs descendants se faisaient-ils du Messie qu'ils attendaient ? Croyaient-ils que ce serait un Homme-Dieu, ou bien seulement un libérateur quelconque ? — Avaient-ils une connaissance exacte du mystère de la Sainte Trinité ?

R. — Les Patriarches et leurs descendants, avant Moïse, connaissaient certainement la révélation faite à Adam après la chute. Or, Dieu avait dit que celui qui écraserait la tête du serpent serait le descendant d'Eve, par conséquent qu'il serait homme.

En l'absence de documents sur les traditions primitives, il nous est impossible de savoir si les Patriarches ont connu par tradition émanée d'Adam la nature divine du libérateur.

Nous sommes dans une incertitude semblable au sujet du mystère de la Sainte Trinité, mais avec une donnée qui nous permet plutôt de conjecturer qu'ils en avaient une connaissance au moins confuse. Il y a trace évidente de la Sainte Trinité dans ces deux passages des premiers chapitres de la Genèse : « Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram » (Gen. I, 26) ; « Ecce Adam quasi unus ex nobis factus est » (Ib. III, 22) ; et dans celui-ci : « Venite igitur, descendamus et confundamus linguam eorum. » (Ib. XI, 7). Il est vraisemblable au moins que ces textes de la Genèse ne font que rappeler une tradition transmise dès le principe. Or on y voit, avec l'unité de Dieu, la pluralité des personnes. Jusqu'où allait la connaissance du mystère, il n'est pas possible de le déterminer ; mais il serait difficile de ne pas reconnaître qu'il existait alors une certaine connaissance de la pluralité des personnes en Dieu.

Q. — Peut-on et doit-on refuser en public la sainte communion à une dame bicycliste se présentant à la sainte table avec le classique costume des cyclewomen ? En d'autres termes, ce costume demi-masculin est-il réputé inconvenant, même quand il est porté par des dames par ailleurs honorables ?

R. — Il est difficile d'excuser la légèreté de ces *dames bicyclistes* qui osent se présenter à la sainte table avec ce costume.

Sans parler de la décence, qui pourrait avoir à se plaindre, bien qu'elle puisse être rigoureusement observée, il y a lieu sans doute de faire plus d'une réserve au sujet de la convenance et de la modestie, qui ne semblent pas trop s'accorder avec ce costume semi-masculin, et surtout au sujet de l'édification publique.

Loin d'édifier en venant à la communion ainsi costumées, ces dames seront plutôt une cause d'étonnement et de scandale pour les fidèles. Passe encore qu'elles se montrent dans les rues et les chemins (ce qui n'est pas approuvé de tous), mais qu'elles portent le sans-gêne ou l'audace jusqu'à venir à la sainte table avec cet accoutrement, cela paraît un peu trop fort. De quoi sans nul doute et au préalable elles doivent être averties. Si l'avertissement n'avait pu être donné à temps, ou s'il était demeuré inutile, devrait-on refuser la communion à ces personnes comme à des pécheresses publiques, nous n'oserions pas ni ne voudrions le dire. Une question de costume n'est pas en soi une question d'indignité. Pour agir, nous prendrions conseil des circonstances et probablement de l'autorité compétente.

Q. — A la page 1118 de l'année 1897, après avoir cité la lettre de Mgr Fallières aux religieuses de son diocèse, vous ajoutez : « Après une déclaration aussi précise l'hésitation n'est plus possible, et nous rétractons tout ce que, en nous appuyant sur des commentateurs connus, nous avons pu dire de contraire. »

Permettez-moi de vous justifier. L'*Ami* me semble n'avoir rien à rétracter.

Il n'y a pas longtemps j'écrivais à un éminent religieux : « On a donné du décret du 17 décembre 1890 des interprétations différentes. Tant que je n'aurai pas connaissance d'un commentaire officiel modifiant les prescriptions de ce décret, je crois devoir m'en tenir au texte même, qui me paraît très clair, et je ne reconnais, chez les Frères, à aucun supérieur religieux le droit d'interroger un subordonné, novice ou profès, sur ses tentations et ses péchés. » Il me fut répondu : « ...Quant au décret du 17 décembre 1890, vous avez raison de l'interpréter comme vous faites. » C'est également l'opinion des directeurs de grands séminaires que j'ai consultés.

Ces réponses sont-elles en contradiction avec la lettre de Mgr Fallières ? Pas absolument. D'après Sa Grandeur « quelques supérieures ou maîtresses des novices *n'osaient plus poser la moindre question* aux postulantes et aux novices pour s'assurer de la réalité de leur vocation... Son Eminence me déclara... que les postulantes et les novices *pouvaient être interrogées* et qu'elles devaient répondre avec simplicité et franchise aux questions posées par leurs maîtresses *dans le but de s'assurer de leur vocation.* »

Les commentateurs cités par l'*Ami* acceptent parfaitement tout cela. Tous sont d'avis qu'avec les novices comme avec les religieux les supérieurs peuvent avoir les entrevues indiquées par la règle. Ils distinguent deux sortes de direction : la direction intérieure qui consiste dans les avis et décisions qui regardent les choses secrètes de la conscience, telles que les péchés, les doutes, les tentations, etc. ; et la direction extérieure qui a pour objet la conduite extérieure, c'est-à-dire l'observation de la règle, l'emploi du temps, la manière dont on remplit ses fonctions, les difficultés qu'on rencontre, etc. La direction intérieure doit se demander au confesseur, mais on peut aussi s'adresser au supérieur. La direction extérieure, après le décret comme avant, doit se demander au supérieur.

Certains supérieurs, je le sais bien, trouvent que ce n'est pas assez. Comment, disent-ils, recevoir et placer des novices sans les connaître à fond ? J'ai répondu plusieurs fois : « L'évêque oblige-t-il les séminaristes à lui faire leur confession générale avant de les ordonner et de les placer ? Les séminaristes ont l'avis de leur confesseur ; les Frères et les Sœurs aussi : cela suffit. Sans doute les confesseurs peuvent se tromper et être trompés, mais les supérieurs aussi, et bien plus souvent. »

Ce sont précisément les exigences déraisonnables de certains supérieurs et de certaines supérieures qui ont rendu le décret nécessaire, et occasionné dans les communautés ces défections, ces malaises, ces tiraillements dont la triste *Revue Gerson* nous a apporté les échos dénaturés.

Comment voulez-vous qu'un jeune homme de 15 ou 20 ans, qui a déjà tant de peine à se confesser sincèrement lors même qu'il est libre de choisir son confesseur, puisse se déterminer facilement à se faire connaître *entièrement*, à *tout dire*, fautes et tentations, à un supérieur qui lui est imposé, qui vit constamment avec lui ; qui n'est pas préparé, comme le confesseur, par des études théologiques sérieuses, à ces confidences si délicates ; qui veut de plus se servir de cette direction tout intime pour la gouverne extérieure de ce jeune homme ? Et quelquefois deux, trois, quatre supérieurs exigent ce compte de conscience !

Ars artium regimen animarum. Vraiment nos chers Frères et nos chères Sœurs possèdent-ils cet art divin ? Sans doute il y a des exceptions. Tel Frère, telle Sœur l'emportent de beaucoup en science ascétique sur certain nombre de prêtres. Mais les exceptions ne sont point la règle, et nous ne pouvons raisonner d'après ces très honorables exceptions.

Quant à la comparaison du cardinal, elle prouve tout simplement qu'un supérieur ne peut recevoir un sujet sans être suffisamment renseigné sur son compte. Indications venues du dehors, notes de ce sujet pendant ses mois d'épreuves, résultats de la direction extérieure, communications faites spontanément par le sujet, avis du confesseur qu'on a le droit de connaître [1] sans exiger les raisons données : tout cela suffit amplement pour que le supérieur puisse accepter et garder prudemment le postulant. Ne prenez pas de l'avoine pour du froment : très bien ! Mais n'exigez pas qu'on vous laisse ouvrir tous les grains pour voir s'ils ne renferment pas de mauvais germes. Vous connaîtriez les mauvais, peut-être ; mais en même temps vous rendriez les bons stériles, et c'est trop souvent le résultat de ces directions intempestives et maladroites auxquelles bons Frères et bonnes Sœurs ont tant de peine à renoncer.

Volontairement j'ai passé une phrase sous silence : « Son Eminence me déclara que le décret ne visait que les religieuses. » C'est catégorique, mais voyons ce que dit le pape : « Sanctitas Sua... districte prohibet superioribus... ne *personas sibi subditas* inducere pertentent directe aut indirecte... ad hujusmodi manifestationem conscientiæ sibi peragendam. » J'abrège, mais vous pouvez tout citer. Rien ne me gêne dans cette longue phrase. Les novices sont-ils compris dans les *personas sibi subditas* ? Si oui, vous ne pouvez leur imposer l'ouverture de cœur défendue par le décret. Si non, de quel droit prétendez-vous l'exiger ?

Que l'*Ami* veuille bien prendre la défense des consciences religieuses. Nous sommes tous intéressés à n'avoir, pour diriger nos écoles, que des Frères et des Sœurs bien formés, dès le noviciat, par une direction solide, éclairée, donnée de concert par le supérieur et le confesseur. Les maisons religieuses soumises loyalement au décret, dans lesquelles chacun, prêtre et maître des novices, s'acquitte de son devoir sans empiéter continuellement sur les devoirs et les droits du voisin, fournissent les meilleurs sujets et sont les plus prospères.

S'il en faut donner une preuve, voyez le développement prodigieux que prend l'Institut des Petits Frères de Marie, dont le fondateur vient d'être déclaré Vénérable. Lisez les *Règles communes* de la Congrégation et les *Principes de la perfection chrétienne et religieuse* mis entre les mains des novices. Les dernières éditions sont pleinement conformes aux exigences du décret, et Dieu se plaît à bénir la filiale obéissance des Fils de Marie aux ordres du Souverain Pontife.

R. — Nous n'avons pas qualité pour discuter cette parole de Mgr Fallières : « Son Eminence me déclara que le décret ne visait que les religieuses. » Adressez un rapport motivé à la Sacrée Congrégation des Evêques et Réguliers, et sollicitez une déclaration authentique : le sujet en vaut la peine.

Q. — Une de mes paroissiennes a, en cas de nécessité, baptisé son propre enfant, en présence d'autres personnes qui n'ont pas voulu le faire sous prétexte qu'étant plus instruite la mère le ferait mieux qu'elles. Cette femme a-t-elle contracté avec son mari une alliance spirituelle rendant illicite l'usage du mariage ? Le Père Berthier, page 392, numéro 1627, dit que les parents qui baptisent leurs enfants légitimes même

[1] Il nous semble, sauf meilleur avis, qu'on ne peut sans grave inconvénient demander l'avis du confesseur comme tel. (Note de la Direction).